التحفة البهية

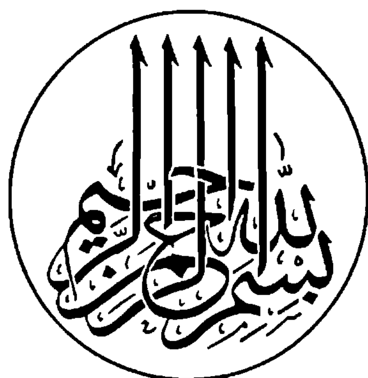
شرح

العقائد الماتريدية

أ.د. محمد خليل النويهي

رئيس قسم أصول الدين في كلية الشريعة بجامعة العلوم الإسلامية




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن تبع هداه.

أما بعد:

فيعد المذهب الماتريدي مذهباً عقائدياً لكثير من أهل السنة والجماعة، وإن إمام الهدى أبا منصور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ) هو المؤسس لهذا المذهب العقائدي، ومن فضل الله تعالى علينا أن وفقنا لكتابة مؤلف عظيم نفعه جليل قدره في هذا المذهب العقائدي، وتكمن قيمة هذا المؤلف بأننا اعتمدنا في جمع مادته العلمية على المصادر الأصيلة للمذهب الماتريدي ، خصوصاً كتاب التوحيد وتأويلات القرآن لإمام المذهب وغيرهما من أمهات المراجع والمصادر، وركزنا في هذا الكتاب على نقد الإمام الماتريدي وأئمة المدرسة الماتريدية من بعده للمذاهب المخالفة لأهل السنة، وبينا بجانب ذلك مذهب الماتريدية في القضايا العقائدية المتعددة .

وبعد نفاد الطبعة الأولى من هذا الكتاب أحببنا بالتعاون مع دار النور المبين للنشر والتوزيع – مشكورة مأجورة – إعادة طبع الكتاب بطبعة جديدة وحلة بهية قشيبة مع إجراء شيء من التعديل والزيادات النافعة ، والله أرجو أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله أولاً وآخراً .

هدف هذه الدراسة

يكمن الهدف من هذه الدراسة فيما يأتي:

١- الزيادة في التعرف على عقيدة أهل الحق - والتي يُعد الماتريدي من الممثلين لها - لتُتَّبع بعد نظر، لا عن تقليد، والتعرف على عقيدة أهل الباطل لتُجتنب وتنتقد.

٢- التعرف على جهود الماتريدي في الجانب النقدي للمسائل الكلامية من خلال دراسة كتبه.

٣- الاستفادة من منهج الإمام الماتريدي في نقد المخالف وتوظيفه توظيفاً معاصراً في مواجهة التحديات التي تواجه العقيدة الإسلامية، فإن الشبه التي تعرض لها الماتريدي بالنقد والهدم، مازال بعضها قائماً يثار ويلوح في ثوب جديد.

مسوغات هذه الدراسة

١- إنّ للإمام الماتريدي أثراً واضحاً في نَقْدِ المسائل الكلامية، من خلال عرضه لها ومناقشتها، والدّراس له يفيد كثيراً من هذا الفن.

٢- إن الإمام الماتريدي لم يَنَلْ نَصيبَه الأَوفَى من البحث والدراسة جرّاء قلّة كتبه وندرة من ترجم له؛ فَحَاولت جهدي دراسة ما خَفِيَ من أفكاره ونيّر آرائه لعلي أساعدُ في زيادة الكشف عن شخصيّة هذا الإمام الفذّ من أئمة أهل السنة والجماعة، وتجلية منهجه في الرد على خصومه.

الدراسات السابقة

من المعلوم أن أي بحث عبارة عن حلقة من سلسلة، يستفيد من بحوث سبقته، وسيستفيد منه من بعده – بإذن الله تعالى –، لذلك بالنسبة لمن بعدي في سلسلة الباحثين أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفع بهذا البحث كل من تلقاه بقلب سليم، وأما عن استفادتي ممن هم قبلي، فلقد سُبقت بدراسات متعددة ومتنوعة، تتحدث عن الإمام الماتريدي ومدرسته، فانتفعت من جلها، وكانت على النحو الآتي:

الماتريدية –دراسة وتقويماً– لأحمد بن عوض الله بن داخل الحربي، رسالة ماجستير، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٣هـ.

الدكتورعلي عبد الفتاح المغربي في أطروحته للدكتوراه التي عنوانها (إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي و آراؤه الكلامية) ،وهو مطبوع نشرته وهبة في القاهرة،ط،١٩٨٥م، وقد تحدث فيها عن المدرسة الماتريدية معرفاً بحياة شيخها الإمام الماتريدي، وباحثاً في موضوع المعرفة وأقسامها وطرقها عند الماتريدي،ومتناولاً لموضوع الإلهيات والنبوات والسمعيات وما يتعلق بها عند الإمام الماتريدي خاتماً بحثه بذكر مختصر سريع للخلاف بين الماتريدي والأشعري والمعتزلة.

الباحثة مواقف حسون حمزة البندي في رسالة ماجستير، جامعة بغداد ١٩٩٠عنوانها(أبو منصور الماتريدي و مدرسته الكلامية) وتناولت فيها البحث عن جانب من جوانب المدرسة الماتريدية، فعرفت بالإمام الماتريدي وتأثير أبي حنيفة عليه، وتناولت الحديث عن الجانب الإلهي عند الماتريدي من إثبات الصانع والصفات الإلهية وبعضٍ من الأمور السمعية واثبات رسالة النبي محمد ﷺ، والمعرفة في الفكر الماتريدي.

الدكتوربلقاسم الغالي وكتابه (أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية) تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م، دون ذكر رقم الطبعة.

تناولت الدراسات السابقة جانب التعريف بالآراء الكلامية للماتريدي ومدرسته، بينما دراستي هذه اهتمّت بنقد الماتريدي للمخالف، والتعرف على منهجيته وطريقته في النقد.

حاولت في هذه الدراسة أن أبرز جانب النقد للمخالف الذي تميز به الإمام الماتريدي في مواجهته لخصوم الإسلام من ذوي الديانات المنحرفة، والحائدين عن الصواب من ذوي الفرق الإسلامية.

كما اهتمت فيها بإبراز المسائل التي احتدم الخلاف حولها بين الماتريدي ومن تبعه من جانب والمخالف من جانب آخر، في حين أن الدراسات السابقة أظهرت جل المسائل العقدية عند الماتريدي سواء وقع فيها خلاف أم لا.

منهجية البحث

١- توخّيْتُ المنهج التحليلي المتمثل في ذكر آراء الإمام الماتريدي وعرض المسائل الكلامية المبحوثة في هذه الدراسة، وتوضيحها، وشرح الفكرة بأسلوب واضح بعيد عن التعقيدات، وقمت بتعريف الغريب من المصطلحات.

٢- كما استخدمت المنهج المقارن بين الآراء المختلفة، واستعراض أدلة الإمام الماتريدي وبسطها، وذكر أدلة المخالفين في كل مسألة من المسآئل الكلامية المطروحة في هذه الدراسة.

٣- استخدمت كذلك المنهج النقدي في هذه الدراسة، وتمثل ذلك في الرد ونقد الرأي الضعيف وإثبات الفكرة التي قام عليها الدليل وأيدها.

أما الخطة فجاءت في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة ، وكانت الفصول على النحو الآتي :

الفصلُ الأولُ : أبو منصور الماتريدي عصره وحياته، وفيه مبحثان :

المبحث الأول: عصر الإمام الماتريدي

المبحث الثاني: حياة الإمام الماتريدي

الفصل الثاني: الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في الإلهيات ، وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إثبات الصانع

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التنزيه

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التوحيد

المبحث الرابع: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصفات

المبحث الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في رؤية الله تعالى

المبحث السادس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال الله تعالى

الفصل الثالث: الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في النبوات ، وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أصل النبوة

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في نبوة سيدنا محمد ﷺ

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إعجاز القرآن الكريم

الفصل الرابع: الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في السمعيات ، وفيه سبعة مباحث :

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين لسؤال منكر ونكير وعذاب القبر أو نعيمه

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في البعث

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين للحشر

الفصل الأول

أبو منصور الماتريدي عصره وحياته

ويتضمن مبحثين

المبحث الأول: عصـــــره

المبحث الثاني: حياتـــــه

المبحث الأول
عصر الإمام الماتريدي
ويتضمن أربعة مطالب

المطلب الأول: الحالة السياسيـــة

المطلب الثاني: الحالة العلميـــة

المطلب الثالث: الحالة الدينيـــة

المطلب الرابع: الحالة الاجتماعيـــة

توطئــة:

عاش الإمام الماتريدي - رحمه الله - في القرنين الثالث والرابع الهجرين، وكان مولده في العقد الرابع من القرن الثالث الهجري، وعلى وجه التحديد في عهد المتوكل[1] (٢٣٢-٢٤٧هـ)، وتوفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة.

ومما لا ريب فيه أن للبيئة تأثيراً كبيراً على الناس، عامتهم وخاصتهم على السواء، ولعل أكثر الطبقات الإنسانية تأثراً بالبيئة هم العلماء، لأنهم الأكثر اتصالا بحياة الناس، والأشد اهتماماً بشؤونهم، ورغبةً في معرفة مشاكلهم ومحاولة علاجها.

ومن أجل ذلك كان لا بد أن أتحدث عن العصر الذي عاش فيه الإمام الماتريدي، متوسلاً إلى ذلك بدراسة العوامل التي أدت إلى تكوين شخصيته العلمية ومنهجه وذلك في مطالب.

---

(١) هو المتوكل على الله جعفر بن المعتصم بن الرشيد أحد خلفاء بني العباس، ولد في شوال سنة (٢٠٦ هـ) بفم الصلح، وهي بلدة على نهر دجلة على مقربة من مدينة واسط، ويكنى أبا الفضل، وأمه أم ولد يقال لها شجاع، بويع له بالخلافة بعد أخيه الواثق، من يوم الأربعاء لست بقين من ذي الحجة سنة (٢٣٢هـ) - (١١) أغسطس سنة (٨٤٧م)، واستمر خليفة إلى أن قتل ليلة الخميس رابع شوال سنة (٢٤٧ هـ)- (١١) ديسمبر سنة (٨٦١م) فكانت مدة خلافته(١٤) سنة وتسعة أشهر وعشرة أيام، وكانت سنّه إذ قتل(٤١سنة). / انظر: ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، مكتبة المعارف - بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨، ج٩ص٣١٠ / حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت - لبنان، دار الأندلس، الطبعة السابعة ١٩٦٤م، ج٣ص٤ / الخضري، محمد، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية -الدولة العباسية-، مكتبة الإيمان، المنصورة - أمام جامعة الأزهر، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م، ص٢٤٠.

المطلب الأول: الحالة السياسية

للحديث عن البيئة السياسية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي، لا بد أن أتحدث عن ظاهرة بدأت تبرز مع ضعف الدولة العباسية، وهي ظاهرة الدول المستقلة في المشرق والمغرب جميعاً، يقول الدكتور حسن إبراهيم: « ومن هنا بدأ ظهور الدول المستقلة وشبه المستقلة في أطراف الدولة العباسية »[1].

ويقول في موطن آخر واصفاً هذه الظاهرة الجديدة ومبيناً سببها: « وقد جرت العادة أن يولي الخلفاء العباسيون الولايات الإسلامية البعيدة بعض أفراد البيت العباسي وأكابر القواد، غير أن هؤلاء وأولئك آثروا البقاء في بغداد أو في سامراء، وأنابوا عنهم نواباً يحكمون هذه الولايات باسمهم، ولم يكن هذا التقليد الجديد شديد الخطر على سلامة الدولة العباسية وهي في قوتها، على أنه لما ضعفت السلطة المركزية، ساءت الحالة في هذه الولايات، وجنح بعض نواب الولاة إلى الاستقلال »[2].

ومن هذه الدول المستقلة الدولة السامانية والتي تنتسب إلى الأسرة السامانية، وهي أسرة عريقة قيل فيها:

« أسرة عريقة المجد في الأمة الفارسية، كان في عهد المأمون[3] من تلك الأسرة

---

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص١٩٧.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص٢٦٧.

(٣) عبد الله بن هارون الرشيد الخليفة، أبو العباس، عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور العباسي، ولد: سنة سبعين ومائة، وقرأ العلم، والأدب، والأخبار، والعقليات، وعلوم الأوائل، وأمر بتعريب كتبهم، وبالغ، وعمل الرصد فوق جبل دمشق، ودعا إلى القول بخلق القرآن / الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٠ ص٢٧٢- ٢٧٣.

أولاد أسد بـــن سامان[1]، وكان المأمون يرعى حقوق الحرمة لذوي البيوتات، فقربهم ورفع من أقدارهم، وكانت بلاد ما وراء النهر مقسمة بينهم، يلونها من جهة أمير خراسان »[2].

والسبب الأساسي في استقلال الدولة السامانية هو ضعف الدولة العباسية ويصف لنا هذا الضعف الشيخ محمد الخضري بقوله: « أخذت الدولة[3] فيه[4] في النزول شيئاً فشيئاً، وضعفت تلك المكانة التي كانت لهم في نفس الأمم الإسلامية، واجترأ الأمراء بالأطراف على الاستقلال، وصار أمر العباسيين يضمحل، حتى لم يبق بيدهم إلا العراق وفارس والأهواز، وهذه مملوءة بالاضطراب والفتن، وآل الأمر إلى أن يتولى بغداد مملوك تركي أو ديلمي يطلق عليه أمير الأمراء، له النفوذ التام، والسلطان المطلق، والولاية العامة، وليس للخلافة من الأمر شيء »[5].

و نشأ الإمام الماتريدي في هذه الدولة، ورغم هذا الضعف والاضطراب الذي كان يلقي بظله على الدولة العباسية، إلا « أن البيئة التي نشأ فيها أبو منصور الماتريدي كانت هادئة سياسياً، خالية من الصراع العنيف والتقلبات المضطربة، وأنها كانت في

---

(١) أسد بن سامان بن حيا (٠٠٠ - نحو ١٩٢ هـ = ٠٠٠ - نحو ٨٠٨ م)، ينسب إلى الاكاسرة: رأس الدولة السامانية فيما وراء النهر، كان أبوه (سامان) من رجال أبي مسلم الخراساني، وحسن بلاؤه في قيام الدولة العباسية، وكذلك ابنه (أسد) وهما من أهل خراسان، وتوفي أسد في خلافة الرشيد، وكان له أربعة أبناء: نوح، وأحمد، ويحيى، وإلياس. ولما ولي المأمون عرف لهم حق سلفهم، فأقطعهم سمرقند وفرغانة والشاش وهراة، سنة ٢٠٤ هـ ودامت دولة بني سامان إلى سنة ٣٩٥ هـ/ الزركلي، الأعلام، ج١ ص٢٩٨.

(٢) الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية-، ص٢٩١.

(٣) أي الدولة العباسية

(٤) أي في الزمن الواقع بين (٢٢٢هـ) إلى (٢٣٤هـ) / انظر: الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية-، ص٤٥٠.

(٥) الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية-الدولة العباسية- ص٤٥٠.

الوقت ذاته مزدحمة بالمفكرين والمبدعين من شتى الاتجاهات ومختلف المذاهب »[1].

(١) الماتريدي، أبو منصور محمد، التوحيد، تحقيق الدكتور بكر طوبال اوغلي والدكتور محمد آروشي، ، دار صادر - بيروت، مكتبة الإرشاد - استانبول، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص١٤.

المطلب الثاني: الحالة العلمية في عصر الإمام الماتريدي

نستطيع أن نتعرف الحالة العلمية في عصر الإمام الماتريدي، بوساطة النظر في هذين النصين.

النص الأول: والذي يصف فيه المقدسي إقليم المشرق - وهو الذي يضم الماتريدي - فيقول: « هو أجلّ الأقاليم، وأكثرها أجلّةً وعلماء، ومعدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم، ملكه أجلّ الملوك، وجنده خير الجنود، قوم أولوا بأس شديد، ورأي سديد، واسم كبير، ومال مديد، وخيل ورَجْل وفتح ونصر (...) في دولة أبداً منصورة مؤيدة، ومملكة جعلها الله عليهم مؤبدة، فيه يبلغ الفقهاء درجات الملوك، ويملك في غيره من كان فيه مملوك، ومفخر المسلمين، ومعدن الراسخين»[1].

النص الثاني: يبين لنا فيه المقدسي طرفاً من إجلال ملوك هذا الإقليم للعلم وأهله، فيقول: « وهم[2] من أحسن الملوك سيرةً، ونظراً، وإجلالًا للعلم وأهله(...) ولهم مجالس عشيَّات جُمَع شهر رمضان، للمناظرة بين يدي السلطان، فيبدأ هو فيسأل

(١) المقدسي، أبو عبد الله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص٣٦٠ (بتصرف).

(٢) أي: ملوك سامان.

مسألة ثم يتكلمون عليها، وميلهم إلى مذهب أبي حنيفة[1] »[2].

ويوضح لنا صاحب (وفيات الأعيان) جانباً من سيرة ملوك الدولة السامانية واهتمامهم بالعلم، فيقول: « وكانوا أحسن الملوك سيرة، ومن ولي منهم كان يقال له سلطان السلاطين، لا ينعت إلا به، وصار كالعلم لهم، وكان يغلب عليهم العدل والدين والعلم »[3].

وبالنظر فيما سبق يمكن القول إن الدولة السامانية وهي التي تضم الإمام الماتريدي كانت دولة العلم والعلماء، حيث تخرج فيها كثير من العلماء في مختلف الميادين العلمية، وعلى رأسهم الإمام الماتريدي.

وتتضح أسباب النهضة في عصر الإمام الماتريدي، عندما نتعرف على الحركة العلمية في عصر الدولة العباسية - عصر الماتريدي -، إذ يقول الدكتور حسن إبراهيم: « وكان لانبساط رقعة الدولة العباسية، ووفرة ثروتها، ورواج تجارتها، أثر كبير في خلق نهضة ثقافية لم يشهدها الشرق من قبل، حتى لقد بدا أن الناس جميعاً

---

(١) هو النعمان بن ثابت أبو حنيفة التَّيميّ، إمام أصحاب الرأي وفقيه أهل العراق، ولد سنة ثمانين للهجرة ومات في سنة خمسين ومئة للهجرة، وكان له يوم مات سبعون سنة، رأى أنس بن مالك، وسمع عطاء بن أبي رباح، وأبا إسحاق السبيعي، ونافعا مولى ابن عمر وغيرهم، وروى عنه أبو يحيى الحماني، وعبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح وغيرهم، وهو من أهل الكوفة، نقله أبو جعفر المنصور إلى بغداد فأقام بها حتى مات، ودفن بالجانب الشرقي منها في مقبرة الخيزران، وقبره هناك معروف./ البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ -١٩٩٧م، ج١٣ص٣٢٥ / انظر: ابن النديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، حقق الطبعة الأولى خوستان فليجل، تحقيق جديد د. محمد عوني عبد الرؤوف و د. إيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ٢٠٠٦م، (د.ت)، ج١ ص٢٠١.

(٢) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص٣٣٨-٣٣٩ (بتصرف).

(٣) ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ١٩٧٧م- ١٣٩٧هـ (د.ت)، ج٥ ص١٥٩-١٦٠.

من الخليفة إلى أقل أفراد العامة شأناً غدوا فجأة طلاباً للعلم، أو على الأقل أنصاراً للأدب، وفي عهد الدولة العباسية كان الناس يجوبون ثلاث قارات سعياً إلى موارد العلم والعرفان، ليعودوا إلى بلادهم، كالنحل يحملون الشهد إلى جموع التلاميذ المتلهفين، ثم يصنفون بفضل ما بذلوه من جهد متصل هذه المصنفات التي هي أشبه شيء بدوائر المعارف، والتي كان لها أكبر الفضل في إيصال هذه العلوم الحديثة إلينا بصورة لم تكن متوقعة من قبل »[1].

ويصور لنا صاحب (ظهر الإسلام) هذا الإقليم، وكم تخرج منه من العلماء في مختلف الميادين، فيقول:

« وقد أخرجت هذه البلاد ما لا يحصى من رجال الحديث والفقه، خدموا العلم خدمة كبرى بجدهم وصبرهم على البحث ورحلتهم إلى أقاصي البلدان، يأخذون العلم من أهله حيث كان على رأس المحدثين الإمام البخاري[2]، وهو من بخارى، كما تدل عليه نسبته، ورحل إلى الجبال ومدن العراق، والحجاز والشام ومصر يجمع الأحاديث بالأسانيد، ويعنى بالمتن وبالسند، وبرجال الحديث وتاريخهم ومعرفة درجة الثقة بكل منهم مع الحفظ التام... كما أخرجت نيسابور مسلم بن الحجاج

---

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص٣٢٢.

(٢) أبو عبد الله البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبه، وقيل: بذدزبه، وهي لفظة بخارية، معناها الزراع... وولد أبو عبد الله في شوال سنة أربع وتسعين ومائة... وقال ابن عدي: حدثني محمد بن أحمد القومسي، سمعت محمد بن خميرويه، سمعت محمد بن إسماعيل يقول: أحفظ مائة ألف حديث صحيح، وأحفظ مائتي ألف حديث غير صحيح... وقال خلف بن محمد الخيام: سمعت مهيب بن سليم الكرميني يقول: مات عندنا البخاري ليلة عيد الفطر، سنة ست وخمسين، وقد بلغ اثنتين وستين سنة، وكان في بيت وحده، فوجدناه لما أصبح وهو ميت/ انظر:الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢ص٣٩١-٣٩٢، ٤١٥، ٤٦٨.

النيسابوري[1] مؤلف الصحيح المنسوب إليه (صحيح مسلم)، وهو كذلك رحل إلى الحجاز، والعراق، والشام، ومصر، وروى عن أهلها، وجمع الحديث واستخرج صحيحه من ثلاث مئة ألف حديث »[2] وغيرهما من المحدثين.

* وأما في الفقه، فيقول: « كما أخرجت البلاد كثيراً ممن بلغوا مبلغ الاجتهاد في الفقه، مثل أبي حاتم محمد بن حبان التميمي السمرقندي[3]، إمام كبير، له تصانيف كثيرة، في الحديث، والجرح، والتعديل(...) ثم كان بهذه الأقاليم كثير من عظماء الشافعية والحنفية

(١) مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري هو الإمام الكبير، الحافظ، المجود، الحجة، الصادق، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري، النيسابوري، صاحب (الصحيح)، فلعله من موالي قشير. قيل: إنه ولد: سنة أربع ومائتين... وقال الحسين بن محمد الماسرجسي: سمعت أبي يقول: سمعت مسلما يقول: صنفت هذا (المسند الصحيح) من ثلاث مائة ألف حديث مسموعة... توفي مسلم: في شهر رجب، سنة إحدى وستين ومائتين، بنيسابور، عن بضع وخمسين سنة/ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢ ص٥٥٧-٥٥٨، ٥٦٦، ٥٨٠.

(٢) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م ج١ ص٢٦٢-٢٦٣ (بتصرف).

(٣) محمد بن حبان بن أحمد التميمي، الإمام، العلامة، الحافظ، المجود، شيخ خراسان، أبو حاتم، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد بن سهيد بن هدية ن مرة بن سعد بن يزيد بن مرة بن زيد بن عبد الله بن دارم بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم التميمي الدارمي البستي، صاحب الكتب المشهورة، ولد سنة بضع وسبعين ومائتين صنف المسند الصحيح توفي ابن حبان بسجستان بمدينة بست في شوال سنة أربع وخمسين وثلاث مائة، وهو في عشر الثمانين/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٦ ص٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٢.

فمن أكبر رجال الشافعية محمد بن علي القفّال الشاشي(1)، كان يعد إمام عصره فيما وراء النهر، وناشر مذهب الشافعية فيه، وكان يقول بالاعتزال، وله كتب في الفقه والأصول(...) وأبو بكر بن فُورك(2) الأصفهاني الأصل، الأصولي المتكلم، ناصر الأشعري(3)(...) كما اشتهر من الحنفية الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو للحنفية في علم الكلام كالأشعري للشافعية، كتب كتاب التوحيد، وأوهام والمعتزلة (4) »(5).

(١) القفال الشاشي محمد بن علي بن إسماعيل، الإمام، العلامة، الفقيه، الأصولي، اللغوي، عالم خراسان، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير، إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف، قال الحاكم: كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث... وقد أرخ وفاته الحاكم في آخر سنة خمس وستين وثلاث مائة بالشاش/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٦ ص٢٨٤-٢٨٥.

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري، هو الإمام الجليل والحبر الذي لا يجارى فقها وأصولا وكلاما ووعظا ونحوا، توفي سنة ٤٠٦هـ/ انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج٤ ص١٢٧.

(٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله -ﷺ- هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه ومولده سنة سبعين، وقيل ستين ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلثمائة، وقيل: سنة ثلاثين... ودفن بين الكرخ وباب البصرة/ انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣ ص٢٨٤.

(٤) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية... فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: نفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية... واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال... واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٣٩+٤٢، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٩٠.

(٥) أمين، ظهر الإسلام، ج١ ص٢٦٣-٢٦٥ (بتصرف).

* وأما في التصوف، فيقول: « وظهر التصوف في هذه البلاد كما ظهر في مصر، وفي العراق، وكان من أولهم في هذا الإقليم شقيق البلخي[1]، وقيل إنه أول من تكلم في علم الأحوال بخراسان، كان يقول: قرأت القرآن عشرين سنة حتى ميزت الدنيا من الآخرة، فأصبته في حرفين وهو قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾ [القصص: ٦٠]، ومات سنة (١٥٣هـ).

ومن علماء التصوف أبو تراب النخشبي[2] من متصوفة خراسان، المشهورين بالعلم والفتوة، والزهد(...) وأبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق[3] أصله من ترمذ وأقام ببلخ»[4]

(١) شقيق بن إبراهيم بن علي الازدي البلخي (٠٠٠ - ١٩٤ هـ = ٠٠٠ - ٨١٠ م)، أبو علي: زاهد صوفي، من مشاهير المشايخ في خراسان، ولعله أول من تكلم في علوم الاحوال (الصوفية) بكور خراسان، وكان من كبار المجاهدين، استشهد في غزوة كولان بها وراء النهر/ الزركلي، الأعلام، ج٣ ص١٧١.

(٢) عسكر بن الحصين أبو تراب النخشبي الصوفي قدم بغداد مرات وكان يحضر مجلس أحمد قال عبد الله بن الإمام أحمد جاء أبو تراب النخشبي إلى أبي فجعل أبي يقول فلان ضعيف فلان ثقة فقال أبو تراب لا تغتاب العلماء فالتفت أبي إليه فقال ويحك هذه نصيحة ليس هذا غيبة مات بالبادية سنة خمس وأربعين ومائتين ويقال إنه نهشته السباع / مفلح، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، ج٢ ص٢٨٤.

(٣) أبو بكر الوراق أبو بكر الوراق وهو محمد بن عمر الحكيم(كان حيا قبل ٢٤٠ هـ =٨٥٤م)، أصله من ترمذ وأقام ببلخ لقي أحمد بن خضرويه وصحبه وصحب محمد بن سعد بن إبراهيم الزاهد ومحمد بن عمر بن خشنام البلخي، له الكتب المشهورة في أنواع الرياضات والمعاملات والآداب وأسند الحديث/ انظر:الأزدي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (٣٢٥هـ-٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ١٩٩٨م، دون ذكر رقم الطبعة، ج١ص١٧٨./ وانظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى - بيروت ، دار إحياء التراث العربي، دون كر رقم الطبعة، (د.ت)، ج١١ ص٩٧.

(٤) أمين، ظهر الإسلام، ج١ص٢٦٥-٢٦٦(بتصرف).

* وأما عن الحركة الفلسفية، فيقول: « وكانت في هذه البلاد حركة فلسفية قوية يرجع الفضل فيها أولاً إلى شخصيتين من أقوى الشخصيات، وهما أبو زيد البلخي[1]، وأبو القاسم الكعبي[2]... هذان العَلَمان نشرا في هذا الإقليم حركة فلسفية وعقلية كبيرة تُوجت بالفيلسوف الكبير ابن سينا[3] درة الدولة السامانية »[4]

* وأما عن الحركة الأدبية، فيقول: « وكان في هذا الإقليم حركة أدبية قوية من شعر ونثر فني.

ففي الشعر جروا على أساليب العراق وفارس من إكثارهم من المقطوعات

---

(١) أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي(٢٣٥ - ٣٢٢ هـ = ٨٤٩ - ٩٣٤ م): أحد الكبار الافذاذ من علماء الاسلام. جمع بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون. ولد في إحدى قرى بلخ، وساح سياحة طويلة، ثم عاد وقد علت شهرته فعرض عليه حاكم تخوم بلخ وزارته فأباها وذكر له الكتابة فرضيها، فكان يعيش منها إلى أن مات في بلخ. وقد سبق علماء البلدان في الإسلام كافة إلى استعمال رسم الارض في كتابه (صور الاقاليم الاسلامية) وفي فهرست ابن النديم قائمة مؤلفاته، وهي كثيرة، منها (أقسام العلوم) و (شرائع الاديان) و (كتاب السياسة الكبير) و (كتاب السياسة الصغير) و (الاسماء والكنى والالقاب) و (ما يصح من أحكام النجوم) و (أقسام علوم الفلسفة)/ الزركلي، الأعلام، ج١، ص١٣٤.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، وخالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة، منها أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيرها إلا على معنى علمه بنفسه وغيره، ومنها أن الله تعالى ليست له إرادة على الحقيقة، وقد توفي في سنة ٣١٩هـ/ انظر:البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٣٧ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٦١.

(٣) أبو علي الحسين بن عبد الله البلخي، العلامة الشهير، الفيلسوف، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا البلخي، ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق... قال ابن خلكان:ثم اغتسل وتاب، وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم، وأعتق مماليكه، وجعل يختم القرآن في كل ثلاث، ثم مات يوم الجمعة في رمضان سنة ثمان وعشرين وأربع مائة... وهو رأس الفلسفة الإسلامية، لم يأت بعد الفارابي مثله، فالحمد لله على الإسلام والسنة، وله كتاب(الشفاء)، وغيره/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧ص٥٣١، ٥٣٤-٥٣٥.

(٤) أمين، ظهر الإسلام، ج١ص٢٦٦-٢٦٧ (بتصرف)

في المناسبات، والتفنن في التخيل، والإغراق في المبالغة، والإمعان في التشبيه، وشجع الملوك السامانيون الحركة الأدبية... وأنتج هذا الإقليم من أعلام النثر... أبا بكر الخوارزمي[1] »[2]

ونستطيع بعد هذه النقول، التي توضح لنا هذا النشاط العلمي والثقافي، الذي كان منتشراً في زمن الماتريدي، تعليل هذا النشاط والازدهار العلمي بأمور كثيرة، منها:

١- المرتبة والمكانة التي كانت للعلماء من فقهاء ومحدثين ومتكلمين وغيرهم عند الملوك السامانيين، جعلت أولئك العلماء يجتهدون في طلبهم للعلم.

٢- توفر الأمن، والطمأنينة، والاستقرار، الذي كان يرخي بظله على هذه الأقاليم، جعل العقل ينطلق في الإبداع والتبحر في العلوم.

٣- انتشار المجالس التي كانت تعقد في شهر رمضان مثلاً، للمناظرة والمناقشة للمسائل العلمية والدينية وغيرهما، فيحرص كل واحد من العلماء على أن يقدم الأفضل في هذه المجالس، وتقديم الأفضل لا يكون إلا بالبحث والمطالعة للعلوم.

٤- وجود المذاهب المختلفة، إما في الفروع كالحنفية والشافعية وغيرهما، وإما في الأصول كالأشعرية والماتريدية والمعتزلة وغيرها، حيث يحرص كل متبع لمذهب على نصرة مذهبه، ولا تكون نصرة المذهب إلا بالنظر في العلوم المختلفة، وهذا النظر في هذه العلوم يؤدي إلى الازدهار والتقدم العلمي

---

(١) أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، شاعر وقته، الأديب، كانت أمه من طبرستان، وأبوه خوارزميا، فركب له من الاسمين نسبة، قاله السمعاني. وهو ابن أخت محمد بن جرير. سكن الشام، وأقام بحلب، وكان مشارا إليه في عصره... وله ديوان نظم، وديوان ترسل، وملح ونوادر، مات بنيسابور في رمضان سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة، ويقال:سنة ثلاث وتسعين/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٦ ص٥٢٦.

(٢) أمين، ظهر الإسلام، ج١ ص٢٦٩-٢٧١ (بتصرف)

والثقافي.

٥- وفرة الثروات ورواج التجارات، حيث يعدُّ شح المال، وقلّةُ ذات اليد، والسعي خلف قوت العيال، من أسباب انشغال العلماء عن العلوم.

٦- كثرة جموع التلاميذ المتلهفين والمتعطشين، لأخذ العلم عن أهله، حيث دفع ذلك طلاب العلم، على أن يرحلوا في طلب العلم لتحصيله ونقله لطلابهم في ميادين العلوم المختلفة.

وبسبب هذا الازدهار العلمي، ووجود عدد كبير من العلماء الذين وجدوا في هذه البيئة العلمية، واهتمام الخلفاء بالعلم والعلماء؛ فإن الماتريدي توجه منذ نعومة إظفاره إلى مجالس العلماء لطلب العلم، فحصّل الكثير من العلوم، خصوصاً علم الكلام والفقه .

المطلب الثالث: الحالة الدينية في عصر الإمام الماتريدي

من المعلوم، أنه لا تخلو حقبة من الزمان إلا ويوجد فيها أديان متعددة، وعقائد مختلفة، وفرق متنازعة، كل يدعي أنه على الحق المبين، وهذا بالفعل ما كان موجوداً في عصر الإمام الماتريدي - رحمه الله -.

فلقد كان المجتمع في ذلك الوقت يتكون من أهل الذمة « وهم النصارى[1] واليهود[2] وكانوا يتمتعون بكثير من ضروب التسامح الديني، حتى إننا نرى ببغداد كثيراً من الأديار، نخص بالذكر منها دير العذارى(...) ودير درمايس(...)وكان النصارى واليهود يقيمون شعائرهم الدينية في أديارهم وبيعهم خارج مدينة بغداد، في أمن ودعة، ما يدل على أن الخلفاء العباسيين كانوا على جانب عظيم من التسامح الديني مع أهل الذمة »[3]

(١) هم أمة المسيح عيسى ابن مريم: رسول الله، وكلمته عليه السلام، وهو المبعوث حقاً بعد موسى عليه السلام، المبشر بالتوراة، ولما رفعه الله عز وجل إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه، واثبتوا الأقانيم الثلاثة وسموها: الأب، والابن، وروح القدس، ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، منها: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية وغيرها / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص١٨٥-١٨٧

(٢) وهم: أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة وهو أول كتاب منزل من السماء لأن ما أُنزِلَ قبله على الأنبياء عليهم السلام تسمى صحفاً، ومسائلهم تدور على: جواز النسخ ومنعه، وعلى التشبيه ونفيه، والقول بالقدر، والجبر، وتجويز الرجعة، واستحالتها / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص١٧٧-١٧٨

(٣) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص٣٩٧ (بتصرف).

وفي هذا العصر شاعت الزندقة[1]، وكانت أشد الثورات بأساً وأكثرها خطراً في العصر العباسي الأول، تلك الثورات التي أذكى نيرانها الزنادقة، الذين تبعد تعاليمهم عن تعاليم الإسلام.

« وتكلم الجاحظ[2] الذي عاش في عصر المأمون عن كتب الزندقة، فوصفها لنا وصفاً دقيقاً، وإن ما ذكره عن هذه الكتب يطابق ما وصل إلينا عن كتب المانوية[3](...) ومن الأسباب التي أدت إلى انتشار الزندقة، أنها كانت وسطاً بين

---

(١) هم الثنوية القائلين بوجود إلهين اثنين، وهمااللذان يعبر عنهما بإله النور وإله الظلمة، أو خالق الخير وخالق الشر، والزنديق لا يؤمن بالله والآخرة / انظر:التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢ ص٣٠٢-٣٠٣

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، ومن أحسن تصانيفه وأمتعها كتاب « الحيوان » فلقد جمع كل غريبة، وكذلك كتاب « البيان والتبين »... وإنما قيل له « الجاحظ » لأن عينيه كانتا جاحظتين، والجحوظ: النتو، وكان يقال له أيضاً « الحدقي » لذلك/ انظر:ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٣ ص٤٧٠-٤٧١.

(٣) أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى ابن مريم -عليه السلام- أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح -عليه السلام- ولا يقول بنبوة موسى -عليه السلام-... إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا... وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها والصلوات الأربع في اليوم والليلة والدعاء إلى الحق وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله، واعتقاده في الشرائع والأنبياء أن أول من بعث الله -تعالى- بالعلم والحكمة آدم أبو البشر ثم بعث شيثا بعده ثم نوحا بعده ثم إبراهيم بعده -عليهم الصلاة والسلام-... / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٢٤٣.

النصرانية والزرادشتية[1](...) وكان ذلك سبباً في تأثير الزندقة في أهل هذه النحل، كما أن شعائرها كانت قريبة الشبه بشعائر الإسلام، فإن المانوي كالمسلم له عدد من الصلوات في اليوم والليلة (أربع أوسبع) كما كانت لهم طهارة قبل الصلاة كالوضوء عند المسلمين »[2].

ويحدثنا الدكتور حسن إبراهيم صاحب تاريخ الإسلام عن موقف بعض الخلفاء العباسيين من الزنادقة، فيقول: « اضطهد بعض الخلفاء العباسيين أشياع هذه التعاليم، فتعقبهم المهدي، وأنشأ ديواناً عهد به إلى رجل أطلق عليه صاحب الزنادقة ، ومهمته القضاء عليهم وعلى تعاليمهم...

ولما ولي الهادي[3] الخلافة (١٦٩-١٧٠هـ/ ٧٨٥-٧٨٦م) اشتد على الزنادقة، فقتل منهم جماعة كبيرة، وقد أثر عنه أنه قال: لئن عشت لأقتلن هذه الفرقة كلها حتى لا أترك منها عيناً... بقيت الزندقة بعد عصر الرشيد[4] (١٧٠-١٩٣هـ/ ٨٧٦-

---

(١) هم أصحاب زردشت بن يورشب...وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الري واسمها:دغدوية، زعموا:أن لهم أنبياء وملوكاً...وزعموا أن النور والظلمة وكذلك يزدان وأهرمن هما مبدأ موجودات العالم/ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٢٠٠-٢٠١.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص١١٦. (بتصرف)

(٣) محمد بن المنصور عبد الله الهاشمي، العباسي، ولي عهد أبيه، فلما مات أبوه، تسلم الخلافة، وكان بجرجان، فأخذ له البيعة أخوه الرشيد، وكان أبيض، طويلا، جسيما... وكان شجاعا، فصيحا، لسنا، أديبا، مهيبا، عظيم السطوة...مات في شهر ربيع الآخر، سنة سبعين ومائة، وعمره ثلاث وعشرون سنة، وكانت خلافته سنة وشهرا، وقام بعده الرشيد/ انظر:الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٧ص٤٤١-٤٤٢.

(٤) هو هارون الرشيد، ابن المهدي محمد بن المنصور أبي جعفر عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس...وأمه الخيزران أم ولد، وكان موله في شوال سنة ست وقيل سبع وقيل ثمان وأربعين ومائة وقيل إنه ولد سنة خمسين ومائة...مات بطوس يوم السبت لثلاث خلون من جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة/ انظر:ابن كثير، البداية والنهاية، ج٥ص٥٩٠-٥٩٨.

٨٠٩م)، حتى تسربت إلى بلاط المعتصم[١] (٢١٨-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م)، الذي كان قائده الافشين يدين بدين المانوية »[٢]

ويبين لنا صاحب كتاب ضحى الإسلام بعضاً من الأسباب في انتشار الزندقة في العصر العباسي:

السبب الأول: أن الزندقة في بعض معانيها - وهو الشك أو الإلحاد - وإنما يقترن ذلك عادة بالبحث العلمي، وهو في العصر العباسي أبين وأظهر، ذلك أن العلم الذي كان شائعاً في العصر الأموي هو العلم الديني، من جمع الحديث، وتفسير القرآن، وهذه لا تثير في النفس شكوكاً تبعث على الزندقة.

السبب الثاني: أن الفرس رأوا أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لا يحقق مطالبهم، فقد انتقلوا من يد عربية إلى يد أخرى عربية، ومطمح نفوسهم بأن تكون الحكومة فارسية، فأخذوا يعملون لنشر المانوية والزرادشتيه والمزدكية[٣].

السبب الثالث: أن الدولة الأموية دولة العرب، فالحكم فيها للعرب، والموالي كانوا أذلاء، والعرب لا تعرف الزندقة، فلما أتت الدولة العباسية انتعش الموالي

(١) محمد بن هارون الرشيد بن المهدى ابن المنصور، أبو إسحاق، المعتصم بالله العباسي(١٧٩ - ٢٢٧ هـ/ ٧٩٥ - ٨٤١ م): خليفة من أعاظم خلفاء هذه الدولة، بويع بالخلافة سنة ٢١٨ هـ يوم وفاة أخيه المأمون، وبعهد منه، وكان بطرسوس، وعاد إلى بغداد بعد سبعة أسابيع (في السنة نفسها). وكان قوي الساعد، يكسر زند الرجل بين أصبعيه، ولا تعمل في جسمه الأسنان. وكره التعليم في صغره، فنشأ ضعيف القراءة يكاد يكون أميا. وهو فاتح عمورية من بلاد الروم الشرقية اتسع ملكه جدا، وكان له سبعون ألف مملوك، خلافته ٨ سنين و ٨ أشهر، وخلف ٨ بنين و ٨ بنات، وعمره ٤٨ سنة. توفى بسامرا، وكان أبيض أصهب حسن الجسم مربوعا طويل اللحية/ الزركلي، الأعلام، ج٧ص١٢٧-١٢٨.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ص١١٤-١١٩. (بتصرف)

(٣) هم أصحاب مزدك وقولهم قريب من المانوية في الكونين والأصلين، ومعبوده قاعد على كرسي في العالم الأعلى، وهم فرق منها:الكوذية وأبو مسلمية والماهانية وغيرها/ انظر:الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ص٢١٣-٢١٤

وخاصة الفرس، وأصبح أكثر السلطان في أيديهم، وقد كانت لهم ديانات سابقة لم ينسوها، فقد بدأت تلعب في رؤوسهم الديانات القديمة والجديدة فكانت الزندقة[١].

ويصور لنا أحمد أمين الصراع الذي كان دائراً بين المذاهب والفرق الإسلامية، فيقول: « غير أن الخوارج[٢] بسجستان ونواحي هراة كثيرة، وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبه، وللشيعة[٣] والكرامّية[٤] بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة، إلا في كورة الشاش، وطوس... فإنهم شفعوية، ولهم جلبة بهراة وسجستان

(١) انظر: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ ج١ ص١١٢-١١٣.

(٢) كل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان... أول من خرج على أمير المؤمنين علي -رضي الله عنه- جماعة ممن كان معه في حرب صفين وأشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين: الأشعث بن قيس الكندي ومسعر بن فدكي التميمي وزيد بن حصين الطائي ، وكبار فرق الخوارج ستة: الأزارقة والنجدات والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية والباقون فروعهم، ويجمعهم القول بالتبرئ من عثمان وعلي -رضي الله عنهما-... ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقا واجبا/ انظر:الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص١١٣.

(٣) الشيعة هم الذين شايعوا عليا -رضي الله عنه- على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية إما جليا وإما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسل -عليهم الصلاة والسلام- إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر ، وهم خمس فرق: كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية. / الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص١٤.

(٤) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ستة: العابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ج١ ص١٠٧.

وسرخس»[1].

وفي موطن آخر يبين لنا شدة هذه الصراعات، فيقول: «وبهذا الإقليم عصبيات بين الشيعة والكرامّية، وبين الشافعية والحنفية، وقد يهراق في هذه العصبيات الدماء، ويدخل بينهم السلطان»[2].

وبسبب وجود المذاهب المختلفة في بيئة الإمام الماتريدي الدينية، حيث كانت بعض هذه المذاهب تتسم بالغلو وبعضها بالتفريط، خرج الماتريدي بمدرسة عقدية تتسم بالوسطية والاعتدال من جميع جوانبها.

(١) أمين، ظهر الإسلام، ج١ ص٢٦١.(بتصرف).

(٢) أمين، ظهر الإسلام، ج١ ص٢٦١.

المطلب الرابع: الحالة الاجتماعية في عصر الإمام الماتريدي

كان هناك العنصر العربي والفارسي، لكن العنصر العربي تأخر في الدولة العباسية، وصارت منزلته دون منزلة الفرس بكثير، وأصبح الفرس يتمتعون بالمناصب والأعطيات السخية، ويوضح لنا الدكتور حسن إبراهيم هذا الأمر، فيقول: « على أن الحكم ظل في حقيقة الأمر في يد العرب دون غيرهم من المسلمين، وذلك في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين، حتى إذا قامت هذه الثورة التي انتقل بها الحكم إلى العباسيين على أيدي الفرس، وخاصة الخراسانيين، سنحت الفرصة لهؤلاء بالاستئثار بالسلطة وتولي الحكم، وساعد على ذلك شدة ميل العباسيين إلى الفرس، وإيثارهم بالمناصب المدنية والعسكرية »[1]

وكان هناك العنصر التركي، الذي ظهر بسبب ازدياد نفوذ الفرس في الدولة العباسية، وأصبح يمثل خطراً كبيراً على الخلفاء العباسيين، فلم يجد العباسيون مناصاً من الاعتماد على عنصر جديد يثقون في ولائه ومناصرته لهم، فاستعانوا بالعنصر التركي، وفي هذا الموضوع يقول الدكتور حسن إبراهيم: « ولما ولي المعتصم الخلافة (٢١٨-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م)، وكانت أمه تركية، أهمل العنصرين، العربي والفارسي، واعتمد على الأتراك الذين اتخذهم حرساً له، وأسند إليهم مناصب الدولة كما فعل أخوه المأمون (١٩٨-٢١٨هـ/ ٨١٣-٨٣٣م) مع الخراسانيين، وكان المعتصم بذلك أول خليفة عباسي استعان بالأتراك وأسند إليهم مناصب الدولة، وقد عنى المعتصم باقتناء الترك، فبعث في شرائهم إلى سمرقند وفرغانة وغيرهما من النواحي، وبذل في سبيل ذلك الأموال وألبسهم أنواع الديباج »[2]

---

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص٨٨-٨٩.

(٢) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص١٩٣.

وكان هناك طبقة الرقيق حيث امتلأت قصور الخلفاء والحكام بالجواري، ولكن هذه الطبقة نعمت بحقوق المواطنة كافّة، وذلك بفضل ما أرساه الإسلام من مبادئ العدل والمساواة.

« وكان الرقيق يكوّنون طبقة كبيرة من طبقات المجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول، إذ كان اتخاذ الرقيق منتشراً انتشاراً كبيراً، وكانت سمرقند التي كانت تعد من أكبر أسواق الرقيق بيئة صالحة جداً لتربية الرقيق المجلوب من بلاد ما وراء النهر، إذ كان أهلها يتخذون ذلك صناعة لهم يعيشون منها، ولم ينظر الخلفاء العباسيون إلى الرقيق نظرة امتهان وازدراء، بدليل أن كثيراً منهم كانت أمهاتهم من الرقيق، وقد أولع الخلفاء وكبار رجال الدولة باتخاذ الإماء من غير العرب، حتى إنهم كانوا يفضلونهن أحياناً على العربيات الحرائر »[1]

ونشأت ظاهرة الشعوبية كنتيجة للصدام السياسي والحضاري بين العرب والموالي، فتعصب العرب لجنسهم واحتقروا الموالي وتعصب الموالي – الفرس والترك – لأرومتهم، ورأى الفرس أنهم ذوو سابقة في الحضارة والمدنية، وأن العرب طارئون على هذه الحضارة، فيصف لنا هذه الظاهرة صاحب (ضحى الإسلام) فيقول: « بلغت هذه الحركة أوجها في القرن الثالث الهجري، وساعد على ذلك أن الخلفاء العباسيين الذين تعصبوا للإسلام، ولم يتعصبوا كثيراً للعربية، فحاربوا الزندقة ولم يحاربوا – في شدة – النزعة العجمية، وذلك طبيعي لأن أكثرهم – كما رأينا – مولدّون، ولقي العرب من العجم عَنتاً شديداً، فالوزراء أكثرهم عجم، والدسائس تدس في القصور لإضعاف شأن العرب، وإذا ثار العرب في جزيرتهم أو في الأطراف نكّل بهم قواد العجم وجيوشهم أشد تنكيل، وفي أعماق نفوسهم شعور بأنهم ينتقمون منهم من يوم القادسية، ولم يكن شعور الترك الذين جلبهم المعتصم بأحسن حالاً من شعور الفرس (...) وقد شعر العرب بخطورة موقفهم، ولكن لم يستطيعوا دفع الشر عنهم »[2]

---

(١) حسن، تاريخ الإسلام، ج٢ ص٣٩٨-٣٩٩.

(٢) أمين، ضحى الإسلام، ج١ ص٥٧ – ٥٨ (بتصرف)

المبحث الثاني
حياة الإمام الماتريدي

ويتضمن توطئة ومطلبين

المطلب الأول: حياته الشخصية

المطلب الثاني: حياته العلميـة

توطئة:

عند الحديث عن الحياة الشخصية للإمام الماتريدي - رحمه الله - لن نجد سوى اسمه واسم والده واسم جده، أي إننا نجد أنفسنا أمام معلومات شحيحة للغاية عن هذا الإمام العالم الكبير، رغم أنه سبق الأشعري في نصرة أهل السنة والجماعة.

فيقول محققا كتاب (التوحيد) للماتريدي: « وعلى الرغم من هذه المكانة التي نالها الإمام الماتريدي، يلاحظ أنه قد أهمل من كثير من المؤرخين، فلم يشيروا إليه من قريب ولا من بعيد، وإن ذكره مؤرخ فهي كلمات مقتضبة، لا تناسب مكانته ولا مكانة المذهب المنبثق عنه، ولا الدور الذي قام به هو والأشعري في مواجهة المعتزلة والروافض وغيرهما من الفرق، فقد كان للرجلين أثر بارز في إعلاء قيمة العقل مع النقل، حيث كانا نموذجاً لوسطية الإسلام التي لا تهمل العقل ولا تعطيه وحده الثقة الكاملة »[1]

بينما يذكرلنا الدكتور بلقاسم الغالي، في كتابه (أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية) الأسباب التي من أجلها أغفل المؤرخون القدامى أبا منصور وهي أسباب أربعة:

« أولاً: لعل أهم الأسباب هو بُعد الماتريدي عن مركز الخلافة(...)

ثانياً: لم تتدعّم المدرسة الماتريدية كما تدعّمت الأشعرية بقوة سياسية(...)

ثالثاً: تلعب المذاهب الفقهية دوراً رئيسياً في نشر الآراء العقدية، والمذهب الأشعري قد نصره مذهبان فقهيان هما المالكية والشافعية، بينما شاعت آراء الماتريدي على يد علماء المذهب الحنفي فحسب.

(١) الدكتور بكر طوبال والدكتور محمد آروشي، مقدمة تحقيق كتاب (التوحيد) للماتريدي، ص٩.

رابعاً: كان أتباع الأشعري كالباقلاني[1] والجويني[2] والغزالي[3] في مركز الخلافة فتأتّى لهم أن يتلمذ عليهم وافِدُون كثيرون من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ثم يَعُودون إلى بلدانهم لينشروا تلك الآراء، بينما علماء الأحناف من الماتريدية لم يكن لهم تلاميذ بتلك الكثافة التي كانت لغيرهم[4].

لكن بالنسبة للسبب الثاني الذي ذكره الدكتور بالقاسم الغالي، فإن القوة السياسية لم تكن هي السبب الأقوى لانتشار المذهب الأشعري، بل انتشاره كان لقوة المذهب نفسه.

---

(١) ابن الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب البصري، الإمام، العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه وكان ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة، والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري مات في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربع مائة / انظر:الذهبي، سير أعلام النبلاءج١٧ ص١٩٠-١٩٣.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي(٤١٩ - ٤٧٨ هـ = ١٠٢٨ - ١٠٨٥م)، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك « المدرسة النظامية » فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، له مصنفات كثيرة، منها... و « العقيدة النظامية في الاركان الاسلامية - ط » و « البرهان - خ » في أصول الفقه توفي بنيسابور/ انظر:الزركلي، الأعلام، ج٤ ص١٦٠.

(٣) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ= ١٠٥٨ - ١١١١ م)، حجة الاسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته، نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف/ انظر:الزركلي، الأعلام، ج٧ ص٢٢.

(٤) الغالي، بلقاسم، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م، دون ذكر رقم الطبعة. (بتصرف).

وأما بالنسبة للسبب الثالث، فإنني لا أوافق الدكتور بالقاسم الغالي عليه، وذلك لان المدرسة الماتريدية كان يدعمها المذهب الحنفي، والمذهب الحنفي يكفي لدعم مدرسة عقدية كالماتريدية، لذلك فإن السبب الأول والرابع هما الأوجه في هذا المقام.

المطلب الأول: حياة الأمام الماتريدي الشخصية

أولاً:-اسمه وكنيته ولقبه

* اسمه وكنيته

هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود[1] بن محمد[2] الحنفي المتكلم الماتريدي السمرقندي الأنصاري، وأما أنه اشتهر بالحنفي المتكلم، فلنصرته لمذهب الإمام أبي حنيفة النعمان فروعاً وأصولاً، فيقول صاحب (ظهر الإسلام): « كما اشتهر من الحنفية الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو للحنفية في علم الكلام كالأشعري للشافعية »[3].

---

(١) انظر: أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ، الطبعة الأولى في دار إحياء الكتب العربية ١٣٩٨-١٤٠٨هـ = ١٩٧٨-١٩٨٨م، الطبعة الثانية في هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ج٣ ص٣٦٠ / ابن قطلوبغا، زين الدين أبي العدل، تاج التراجم في من صنف من الحنفية، عني بتحقيقه إبراهيم صالح، دمشق، بيروت، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص٢٠١ / ابن الحنائي، علاء الدين علي، طبقات الحنفية، باعتناء سفيان بن عايش بن محمد وفراس بن خليل مشعل، الأردن - عمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ص١٦٧ / الزبيدي، محمد بن محمد، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين وبهامشه كتاب الإملاء عن إشكالات الإحياء، بيروت - لبنان، ، دار الفكر، (د.ت)، ج٢ ص٥، دون ذكر رقم الطبعة/ الزركلي، لخير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين الطبعة العاشرة أيلول - سبتمبر ١٩٩٢م، ج٧ ص١٩.

(٢) زيادة محمد بعد محمود ذكرها الزبيدي في إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين حيث قال-: « ووجدت في بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود » ج٢ ص٥.

(٣) أمين، ظهر الإسلام، ج١ ص٢٦٥.

وأما أنه سمرقندي، نسبة إلى المدينة القريبة من مولده: سمرقند[1].

ونسبه إلى ماتريد أو ماتريت « بفتح الميم، وضم التاء ، هذه النسبة إلى محله من حائط سمرقند، ويقـال لها (ماتريت)، ويقال بالدال أيضاً: ما تريد »[2].

وأما وجود الأنصاري في نسبه فيقول الزبيدي: « ووجدت في بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود والانصاري في نسبه »[3].

ومما يؤكد هذه النسبة ما ذكره السمعاني، حيث يقول: « والقاضي الإمام أبو الحسن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن عفان بن علي بن الفضل بن زكريا بن عثمان بن عفان بن خالد بن زيد بن كليب الماتريني، وخالد هو أبو أيوب الأنصاري، كانت أمه بنت الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي »[4].

* ألقابه

لقب الإمام الماتريدي - رحمه الله - بألقاب كثيرة منها:

إمام الهدى[5]، وهذا اللقب يدل على عظم منزلته في قلوب طلابه وأصحابه، ومن ألقابه أيضاً، ناصر السنة، وقامع البدعة، ومحيي الشريعة، ومهدي هذه الأمة

---

(١) انظر:الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٧.

(٢) انظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمود، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، بيروت - لبنان، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، دار الجنان الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ج٥ ص١٥٥ / الزبيدي، إتحاف، ج٢ ص٥/ الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٣) انظر: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥ / البياضي، أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، خرج أحاديثه ووضع حواشيه أحمد فريد المزيدي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ، ص١١.

(٤) السمعاني، الأنساب، ج٢ ص١٥٥.

(٥) انظر: أبوالوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠١/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥.

في وقته[1]

فعند النظر إلى هذه الألقاب، فإنها تدلنا بلا أدنى ريب، ما كان للإمام الماتريدي - رحمه الله- من مكانة نفسية في نفوس أصحابه وأقرانه ومؤرخيه، و تدلنا كذلك على الدور البارز له في نصرة معتقدات أهل السنة، وتزييف ما عداها من المعتقدات الباطلة.

ثانياً: مولده ووفاته

* مولده

عند النظر والمطالعة للمصادر التاريخية، وكتب التراجم التي تحدثت عن حياة الإمام الكبير الماتريدي، لم نجد شيئاً من الحديث عن مولده [2].

ولكننا نستطيع أن نتعرف تاريخ مولده، عن طريق معرفة تاريخ وفاة اثنين من شيوخه، وهما:

---

(١) انظر الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥.

(٢) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ السمعاني، الأنساب، ج٢ ص١٥٥/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢١٠/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧/ الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

الأول: محمد بن مقاتل الرازي[1]، الذي توفي سنة (٢٤٨هـ = ٨٢٦م)[2].

والثاني: نصير بن يحيى البلخي[3]، والذي توفي سنة (٢٦٨هـ = ٨٨٠م).

وهذا يعني أن الإمام الماتريدي قد ولد قبل عام (٢٤٨هـ = ٨٦٢م) بمدة يستطيع فيها أن يأخذ العلم عن شيوخه قبل وفاتهم، ومن المعلوم أن أقل سن يتقدم فيها أحدهم لأخذ العلم عشر سنوات على الأقل، أي أنه ولد سنة (٢٣٨ هـ) تقريباً، وقد يكون مولده قبل ذلك، أما بعد ذلك فلا يتصور.

وهذا يعني أن الماتريدي ولد في خلافة المتوكل الخليفة العباسي (٢٣٢ – ٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م)، أي في أواخر منتصف القرن الثالث الهجري.

* وفاته

عند النظر إلى كتب التراجم التي ترجمت للإمام الماتريدي، نجد أن هناك شبه اتفاق على تاريخ وفاة الإمام الماتريدي، حيث جزموا بأنه توفي سنة (٣٣٣هـ /

---

(١) هو محمد بن مقاتل الرازي الحنفي، قاضي الرَّيِّ من أصحاب محمد بن الحسن الشيباني، ومن طبقة سليمان بن شعيب وعلي بن معبد، روى عن أبي مطيع، قال الذهبي:- « وحدث عن وكيع وطبقته »/ انظر: ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٣٩/ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت - لبنان، بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م، دون ذكر رقم الطبعة، ج٦ ص١٢ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٣٧٨.

(٢) الماتريدي، أبو منصور محمد، التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، أنجزت المطبعة الكاثوليكية، عاريا - لبنان، طبع هذا الكتاب في التاسع والعشرين من شهر تموز ١٩٨٢م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٢.

(٣) هو نصير وقيل نصر بن يحيى البلخي، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، روى عنه أبو عتاب البلخي، مات سنة ثمان وستين ومائتين - رحمه الله تعالى - / انظر: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥/ أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٤١٨.

٩٤٤م)، وقبــــره بسمرقند[١].

في حين نرى أن هناك من يخالف شبه الاتفاق هذا، ويذكر أن تاريخ وفاة الإمام الماتريدي لم تكن في هذا التاريخ، بل كان قبل هذا التاريخ شبه المتفق عليه، أي كان عام (٣٣٢هـ)[٢].

وهناك أيضاً من يخالف ويذكر أن تاريخ وفاة الإمام الماتريدي كان بعد هذا التاريخ أي كان عام (٣٣٦هـ) [٣].

ولكن الذي تطمئن النفس إليه، أن وفاة الإمام الماتريدي كانت سنة (٣٣٣هـ)، وذلك لأن أصحاب التراجم والطبقات كان عندهم شبه اتفاق على هذا التاريخ، وهذا الاتفاق بينهم رغم تباعدهم في البلدان والأمصار لا يكون إلا عن دليل وبينه.

---

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦١ / ابن قطلوبغا، تاج التراجم ص٢٠١ / ابن الحنائي، طبقات الحنفية ص١٦٨/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥ / لطاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دراسة بيوجرافية ببليوجرافية ببليومترية وكشافات للدكتور شعبان خليفة ووليد محمد العوزة، العربي للنشر والتوزيع ١٩٩٣ دون ذكر رقم الطبعة، ج٢ ص١٢٦ /البغدادي، إسماعيل، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعتها وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية - استانبول، ١٩٥٥م، دون ذكر رقم الطبعة، ج٢ ص٣٦ / الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٢) انظر: الندوي، علي الحسني، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، تقديم الدكتور عدنان زرزور، دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج١ ص٢٣٢.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٣.

المطلب الثاني: حياة الإمام الماتريدي العلمية

أولاً: طلبه للعلم وشيوخه

* طلبــه للعـلم

من خلال محاولة معرفة تاريخ مولد الإمام الماتريدي كما سبقت الإشارة إليه في المطلب الأول، يمكن القول: إن الإمام الماتريدي ارتاد مجالس العلم منذ نعومة أظفاره، وتفقه على كبار أئمة عصره، الذين اتخذوا المذهب الحنفي سبيلاً، وتمسكوا بأفكار الفقيه الأكبر وآرائه وعقيدته، الذي يُعَدُّ « أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء »[(١)].

ويُعَدُّ الإمام الماتريدي « مفصلاً لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين»[(٢)].

ويبين لنا الزبيدي السلسلة المباركة التي تصل الإمام الماتريدي بالشيخ الأكبر أبي حنيفة النعمان، فيقول: « وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن[(٣)] صاحب الإمام أبي حنيفة »[(٤)].

---

(١) البياضي، إشارات المرام، ص٩.

(٢) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥.

(٣) هو أبو عبد الله الشيباني من قرية تسمى حرستى من أعمال دمشق...ولد محمد بواسط سنة اثنتين وثلاثين ومائة ونشأ بالكوفة وسمع العلم من الإمام الأعظم والأوزاعي والإمام مالك...ومات بالريسنة تسع وثمانين ومائة وهو ابن ثمان وخمسين سنة/ انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٢٧٥.

(٤) سنتعرف على رجال هذه السلسلة المباركة عند حديثنا عن شيوخ الإمام الماتريدي.

*** شيوخه**

أخذ الإمام الماتريدي العلم عن علماء أجلاء، شاع ذكرهم في مختلف فنون العلم، ومن هؤلاء الشيوخ:

أ- أبو نصر العياضي: تخرج الماتريدي بأبي نصر العياضي، وهو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبله بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيي بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي، أسره الكفرة فقتلوه صبراً في ديار الترك، في أيام نصر بن أحمد بن أسد بن سامان[1]، ولم يكن أحد يضاهيه ويقابله في البلاد، لعلمه وورعه وجلادته وشهامته إلى أن استشهد، حكي أنه لما استشهد خلف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي، وله ولدان فقيهان[2].

ب-أبو بكر أحمد الجوزجاني: هو أحمد بن إسحاق المعروف بابن صبيح الجوزجاني، أبو بكر صاحب ابن أبي سليمان الجوزجاني، كان من الجامعين بين علم الأصول وعلم الفروع، وكان في أنواع من العلوم في الذروة العليا، روى عنه أبو منصور الماتريدي، له كتاب (الفرق والتمييز) وكتاب (التوبة) وغيرهما رحمه الله تعالى[3].

ت-محمد بن مقاتل الرازي: قاضي الري من أصحاب محمد بن الحسن الشيباني،

---

(١) هو من مؤسسي الإمارة السامانية، تولى ولايات أبيه مثل سمرقند والشاش وفرغانه، وكان من سلاطين ما وراء النهر وخراسان، توفي (٢٧٩هـ)/ انظر: الأتابكي، أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، ، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة (د.ت)، ج٣ص٩٦ / المقدسي، وأحسن التقاسيم، ص٣١٠.

(٢) انظر:- ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص ١٦٧/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠١ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ الزبيدي، وإتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥/ لطاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج٢ص٩٦.

(٣) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٤٣/ ابن الحنائي، طبقات الحنيفة ص١٥١/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين ج٢ ص٥.

ومن طبقة سليمان بن شعيب وعلي بن معبد، روى عن أبي مطيع، قال الذهبي: وحدث عن وكيع وطبقته[1].

ث-نصير بن يحيى البلخي: هو نصير بن يحيى وقيل نصر البلخي، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني، روى عنه أبو عتاب البلخي، مات سنة ثمان وستين ومائتين من الهجرة رحمه الله تعالى[2].

وانظر إلى كلام صاحب (الإتحاف)، وهو يذكر لنا صلة أولئك الأعلام بالإمام الأكبر أبي حنيفة النعمان بن ثابت، فيقول: « فأما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الإمام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، وهو على الإمامين أبي يوسف[3] ومحمد بن الحسن، وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضاً على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، وأخذ محمد بن مقاتل أيضاً عن محمد بن الحسن، أربعتهم عن الإمام أبي حنيفة »[4].

(١) انظر: ابن الحنائي، طبقات الحنيفة، ص١٣٩/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين ج٢ص٥/ أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٣٧٨.

(٢) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٤١٨/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ص٥.

(٣) وهو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد ابن حبتة نسبة إلى أمه وهو الأنصاري البجلي، ولد سنة ثلاث عشرة ومائة... ولاه مولى الهادي بن المهدي قضاء بغداد...ومات في شهر ربيع الأول لخمس خلون منه سنة اثنتين وثلاثين ومائة/ انظر:أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٢٧١.

(٤) انظر: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥.

ثانياً: تلاميذه ومصنفاته

* تلاميــذه

للإمام الماتريدي تلاميذ كُثر، منهم:

أ. الحكيم إسحاق بن محمد السمرقندي:

هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن زيد أبو القاسم، القاضي، الحكيم السمرقندي، ذكره أبو سعد السَّمْعَانِيُّ، وقال: روى عن عبد الله بن سهل الزاهد، وعمرو ابن عاصم المَرْوَزِيّ.

وروى عنه عبد الكريم بن محمد الفقيه السمرقندي في جماعة، وتولى قضاء سمرقند أياماً طويلة، وحمدت سيرته، ولقب بالحكيم لكثرة حكمته ومواعظه.

مات في المحرم يوم عاشوراء، سنة اثنتين وأربعين وثلاث مئة بسمرقند، ودفن بمقبرة جاكرديز، رحمه الله تعالى[1]

ب. عبد الكريم بن موسى البزدوي:

هو عبد الكريم بن موسى بن عيسى أبو محمد الفقيه البزدوي، تفقه على الإمام أبي منصور الماتريدي، سمع وحدث، ذكر في تأريخ نسف أنه مات سنة تسعين وثلاث مئة في رمضان[2]

ج. أبو الليث السمرقندي:

هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن الخطاب الفقيه الحنفي السمرقندي أبو الليث الملقب بإمام الهدى، تفقه على الفقيه أبي جعفر الهندواني، وهو الإمام الكبير

---

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٩٤/ الغزي، تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السَّنيَّة في تراجم الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج٢ ص١٥٨.

(٢) أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص٢١٣.

صاحب « الأقوال المفيدة والتصانيف المشهورة، له (تفسير القرآن) أربعة مجلدات و (النوازل) في الفقه و (خزانة الفقه) في مجلد و (تنبيه الغافلين) و (بستان العارفين) و (عيون المسائل) و (تأسيس النَّظائر) و (مقدمة الصلاة) و (الفتاوى) و (دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار) وغيرها، توفي ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة خلت من جمادى الآخرة سنة ثلاث وسبعين وثلاث مئة، وذكر الذهبي وفاته سنة خمس[1].

* مصنفات الإمام الماتريدي

صنف الإمام الماتريدي العديد من التصانيف في مختلف العلوم الإسلامية، ولكن للأسف الشديد معظمها فقد من المكتبة الإسلامية، ولم يبق لنا سوى القليل القليل، ومن الكتب التي صنفها الإمام الماتريدي.

أ. مصنفاته في التفسير:

له كتاب في التفسير وهو(تأويلات القرآن)[2] وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب[3] بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن[4].

وهو كتاب مطبوع في خمسة مجلدات، تحقيق فاطه يوسف الخمي، ونشرته مؤسسة الرسالة بعنوان (تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة)،

(١) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ص ٤١٥/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٧٥/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٩٦/ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٦ ص٣٨٠.

(٢) انظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ ص١٢٦ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية ص١٦٧/ البغدادي، هدية العارفين، ج٢ ص٣٦/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠١/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥ / الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٣) لا يقال إن هذا الكلام مبالغاً فيه، وذلك لأن هذا الكلام سيق على طريقة المبالغة لإيقاع أهمية الكتاب العظيمة في النفس، ولا يراد بهذه الطريقة غالباً الإخبار التقريري حتى ينظر في صدقها ومطابقتها للواقع من عدمه.

(٤) أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧-١٦٨.

ونشرته دار الكتب العلمية، تحقيق الدكتور مجدي باسلوم في عشرة مجلدات باسم (تأويلات أهل السنة تفسير الماتريدي)

وإن الناظر في هذا الكتاب ليجده كتاباً نافعاً في موضوعه، وعبارته تمتاز بالسهولة بخلاف عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد.

ب. مصنفاته في علم الكلام:

كتاب التوحيد[1] وهو كتاب مقطوع في نسبته للإمام الماتريدي، ويمتاز هذا الكتاب بأن عبارته صعبة المأخذ، ويتحدث فيه الماتريدي عن كثير من المسائل الكلامية في الإلهيات والنبوات وغيرهما، ويناقش الماتريدي كثيراً الكعبي من المعتزلة، ويورد على شبهه الردود والنقد لها.

وكتاب (بيان وهم المعتزلة) وكتاب (رد الأصول الخمسة لأبي محمود الباهلي) وكتاب (رد الإمامة لبعض الروافض) وكتاب (رد أوائل الأدلة للكعبي) وكتاب (رد التهذيب الجدل للكعبي) وكتاب (الرد على القرامطة) وكتاب (الرد على فروع القرامطة) وكتاب (رد وعيد الفساق للكعبي) وكتاب (المقالات)[2] وكتاب (الدرر في أصول الدين)[3].

---

(١) انظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ ص١٢٦ / أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧/ البغدادي، هدية العارفين، ج٢ ص٣٦/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠١/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥ / الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٢) انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠١-٢٠٢/ البغدادي، هدية العارفين، ج٢ ص٣٦-٣٧/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧-١٦٨/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥/ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٦ ص٣٠/ طاش كبرى، ومفتاح السعادة، ج٢ ص١٢٦/ الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٦ ص٣٠/ البغدادي، هدية العارفين، ج٢ ص٣٦.

جـ. مصنفاته في الفقه وأصوله

كتاب (الجدل) [1]، ولكن من خلال اسمه قد يكون هذا الكتاب في المنطق او في آداب البحث والمناظرة، ويبعد أن يكون في الفقه والأصول.

وكتاب (مأخذ الشرائع)[2].

وكتاب (أصول الفقه)[3].

د. مصنفات نسبت إلى الإمام الماتريدي:

١- كتاب (شرح الفقه الأكبر)[4]، وهو كتاب مطبوع

٢- كتاب (عقيدة الماتريدية)[5].

بالنسبة لكتاب (عقيدة الماتريدية) فإنه يبعد أن يكون الماتريدي ألف كتاباً بهذا الاسم، وغالباً ما يكون مؤلفاً بعده منسوباً إليه، كما يوجد كتاب في عقيدة الشافعي وعقائد الإمام أحمد والغزالي وغيرهم.

ثالثاً:-ثناء العلماء عليه

لقب العلماء الإمام الماتريدي - رحمه الله - بألقاب كثيرة، كلها تدل على علو شأنه في العلوم الإسلامية، فلقبوه بـ (إمام الهدى) و (ناصر السنة وقامع البدعة)

---

(١) انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠٢.

(٢) انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج٢ص٣٧ / طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ص١٢٦/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠٢/ حاجي خليفه، كشف الظنون، ج٦ص٣٠ / الزركلي، الأعلام ج٧ ص١٩.

(٣) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ ص١٢٦.

(٤) الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٥) انظر: البغدادي، هدية العارفين، ج٢ص٣٦/ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢ ص٣٠.

و(محيي الشريعة) و (مهدي هذه الأمة في وقته)[1].

ولقد وصفوه بأنه من كبار العلماء[2].

وقيل عنه: « إنه كان إماماً جليلاً مناضلاً عن الدين، موطداً لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم »[3].

وقيل عنه: « إنه كان من أئمة علماء الكلام »[4].

وقيل عنه:» ثم اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان[5]، أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي إمام الهدى»[6].

وقيل عنه: « لأن الماتريدي مفصّلاً لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة »[7].

وقيل عنه: « إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية»[8].

وقيل عنه: « وكان راجح العقل، متزن الفكر، حصيفاً »[9].

---

(١) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٦ ص٣٠/ أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص٢٠١/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧/ الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥/ البغدادي، هدية العارفين، ج٢ ص٣٦/ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ ص٩٦.

(٢) انظر: أبو الوفاء، الجواهر المضيئة، ج٣ ص٣٦٠/ ابن الحنائي، طبقات الحنفية، ص١٦٧.

(٣) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٥.

(٤) الزركلي، الأعلام، ج٧ ص١٩.

(٥) المقصود بالرجل الثاني الإمام الأشعري.

(٦) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج٢ ص١٥١.

(٧) البياضي، إشارات المرام، ص١٢.

(٨) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٦.

(٩) الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج١ ص٢٣٢.

وقال الزبيدي: « وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي »[1].

وقال كذلك: « وليعلم أن كلا من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما، وجزاهما عن الإسلام خيراً، لم يبدعا من عندهما رأياً، ولم يشتقا مذهباً، إنما هما مقرران لمذاهب السلف، مناضلان عما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ ، فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه، والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلت عليه، وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات، حتى انقطعوا وولوا منهزمين »[2].

(١) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ ص٦.
(٢) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين، ج٢ص٧.

الفصل الثاني
الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في الإلهيات

ويحتوي على ستة مباحث

المبحث الأول: نقده المخالفين في إثبات الصانع.

المبحث الثاني: نقده المخالفين في التنزيه.

المبحث الثالث: نقده المخالفين في التوحيد.

المبحث الرابع: نقده المخالفين في الصفات.

المبحث الخامس: نقده المخالفين في رؤية الله تعالى.

المبحث السادس: نقده المخالفين في أفعال الله تعالى.

المبحث الأول:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إثبات الصانع كالدهرية(١)

(١) هم فرقة خالفت ملة الإسلام، وادعت بأن العالم لم يزل، وأنه لا مدبر له/ انظر: ابن حزم، ابو محمد علي، الفصل في الملل والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت - لبنان، ، دار الجيل، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، دون ذكر رقم الطبعة، ج١ ص٤٧.

المطلب الأول: نقد المخالفين في طريق وجوب معرفة الله تعالى

إن معرفة الله تعالى أعظم الواجبات، وما أرسل الله سبحانه وتعالى الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام إلا ليُعرِّفوا الخلق بالخالق الحق، وهذا محل اتفاق عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ولكن النزاع وقع بينهم أن هذه المعرفة الواجبة، هل وجبت بدليل سمعي أو بدليل عقلي ؟

فعند النظر نجد أن هناك ثلاثة مواقف تجاه هذه المعرفة، وهي:

١- الموقف العقلي:

ويمثل هذا الموقف المعتزلة، فإن معرفة الله تعالى عندهم لا تحصل إلا بدليل العقل، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار[١]: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٢].

فعندهم العقل سبب لوجوب المعرفة لا مظهراً لها، فيقول القاضي عبد الجبار: «معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل»[٣].

ونجد أن المعتزلة فيما ذهبوا إليه قد أفرطوا في الاعتماد على العقل.

---

(١) القاضي عبد الجبار ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية... ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي الممقوت، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة. من أبناء التسعين/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧ ص٢٤٤-٢٤٥.

(٢) القاضي ،عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، عابدين- القاهرة، مكتبة وهبة، ط٤، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص٣٩ .

(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٨٨.

٢- الموقف النقلي:

وأصحاب هذا الموقف هم « الحشوية[١]، الذين استمسكوا بالنص في معرفة الله، واعتبروها من الأمور التي لا شأن للعقل فيها، لأن البحث في حقيقة الذات الالهية، فيه مجاوزة للحدود التي رسمها لنا مبلغ الشريعة »[٢].

وهذا الموقف فيه إهمال للعقل وإغفال لدوره في التعرف على خالقه.

٣- الموقف الجامع بين العقل والنقل:

ويمثل هذا الموقف الأشاعرة والماتريدية على اختلاف بينهم، فذهب الأشاعرة إلى أن معرفة الله تعالى تثبت بالشرع، عن طريق الاستدلال والنظر، يقول صاحب (المواقف):» النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً، واختلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا[٣] السمع »[٤]

ويقول الباقلاني: « إن أول ما فرض الله - عزوجل - على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة »[٥].

ويقول إمام الحرمين: « فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة

---

(١) هم جماعة من أصحاب الحديث صرحوا بالتشبيه وقالوا: معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض،ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن والملامسة والمصافحة وغيرها من الأمور/ انظر:الشهرستاني،الملل والنحل،ص٨٣.

(٢) بلقاسم، أبو منصور الماتريدي حياته وأراؤه العقدية، ص٩٢.

(٣) أي: الأشاعرة.

(٤) الإيجي، المواقف، ص٢٨.

(٥) الباقلاني، أبو بكر بن الطيب ، الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط٤، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص٢٢

الشرع ؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى »[1].

وأما المعرفة عند الماتريدي فيمكن أن يتوصل إليها بالعقل، بدليل ما أودعه الله تعالى في مخلوقاته من العجائب التي تدلنا عليه، وأمرنا بالنظر فيها، وبالرغم من إمكان حصول هذه المعرفة إلا أن العقل عند الماتريدي « مخلوق محدود لا يجاوز حده الذي جعل له »[2] فهو بالتالي لم يطلق العنان للعقل كما فعل المعتزلة، فكان لابد من الشرع، وفي هذا يقول الماتريدي: « ويحتمل قوله تعالى ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ حقيقة الحجة: فأما ما يكون في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل، فلا تكون الحجة، وأما الدين فإن سبيل لزومه العقل، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة، إذ في خِلقةِ كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلت له على إلهيته وعلى وحدانيته وربوبيته »[3]

وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى:﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]، يقول: « وفي الآية دلالة أن حجة التوحيد قد لزمتهم، وقامت عليهم بالعقل حيث قال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ فلو لم تلزمهم لكان الرسل إذا دعوهم إلى ذلك يقولون: من أنتم؟ ومن بعثكم إلينا؟ فإذا لم يكن لهم هذا الاحتجاج دل أن الحجة قامت عليهم.»[4].

ولعل الماتريدي فيما ذهب إليه يتابع إمامه أبا حنيفة، فينقل لنا العلامة

---

(١) الجويني، أبو المعالي عبد الملك، الشامل في أصول الدين، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، ص٢٠.

(٢) الماتريدي، التوحيد ص١٨٣.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٥٢٨.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص١٤٢ (بتصرف).

البابرتي[1] ما نقل عن أبي حنيفة في هذه المسألة، فيقول: « ووجوب الإيمان بالعقل مرويٌ عن أبي حنيفة رحمه الله، فقد ذكر الحاكم الشهيد[2] في (المنتقى) أن أبا حنيفة رحمه الله قال: لا عُذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات وخلق نفسه وغيره، وروي أنه قال: لو لم يُبعث رسولٌ لوجب على الخلق معرفته بعقولهم » [3]

(١) محمد بن محمد بن محمود بن احمد البابرتي(٧١٠ - ٧٨٦ هـ) (١٣١٠- ١٣٨٤م)، الرومي، الحنفي (أكمل الدين) فقيه، اصولي، فرضي، متكلم، مفسر، محدث، نحوي، بياني، ولد سنة بضع عشرة وسبعمائة، ورحل إلى حلب فأقام بها مدة، ثم قدم القاهرة وتوفي بمصر في ١٩ رمضان، وحضر السلطان فما دونه جنازته، من تصانيفه الكثيرة: العناية في شرح الهداية في فروع الفقه الحنفي، السراجية في الفرائض، حاشية على الكشاف للزمخشري في التفسير / كحالة، معجم المؤلفين، ج١١ ص٢٩٨.

(٢) الحاكم الشهيد: هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن عبد المجيد بن إسماعيل بن الحاكم، الشهير بالحاكم المروزي السلمي الوزير الشهيد أبو الفضل البلخي العالم الكبير ولي قضاء بخارى ثم ولاه الأمير الحميد صاحب خراسان من السامانية وزراته ، قتل شهيدا عند الأمير، فلما رأى سعيهم اغتسل وتحفظ ولبس أكفانه وأقبل على الصلاة فقتل كذلك في ربيع الآخر سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة ودفن بمر برأس مقبرة سوركدان والصلاة كانت صلاة الصبح / انظر: القرشي، الجواهر المضيئة، ص٣٦٤- ٣٦٥.

(٣) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص٥٨.

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من أنكر الصانع أصالة

تمثل نقد الماتريدي لمن أنكر الصانع أصالة، بذكر أدلة على إثباته، وكانت هذه الأدلة على النحو الآتي:

أولاً: دليل العناية:

قال الماتريدي: « وأصل ذلك أنه لا يعاين منه شيء إلا وفيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يعجز الحكماء عن إدراك مائيته[1] وكيفية خروجه على ما خرج، وعَلم كل أحد منهم بقصور عقله - على ما عنده من الحكمة والعلم - عن إدراك كنه ذلك، ففي هذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها، ولا قوة إلا بالله »[2]

ويلاحظ أن هذا الدليل يقوم على النظر في هذا العالم، فعند النظر فيه، يلاحظ أن هذا العالم يبهر الألباب مما فيه من الحكم البديعة والصنعة العجيبة، التي تدلنا دلالة واضحة على عظمة من صنعها وأبدعها.

وافق الإمام الماتريدي في طريقة استدلاله هذه الإمام أبا حنيفة النعمان حيث استدل بخروج الجنين من بطن أمه بصورة حسنة على دليل العناية الذي يدلنا على إثبات الصانع العالم[3]

(١) المقصود بالمائية: ما به الشيء هو هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق / انظر: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، ، بيروت - لبنان، ، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٩م، ص١٩٥.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٨٤.

(٣) انظر: البياضي، إشارات المرام، ص٦٧.

فنستنتج من ذلك أن الماتريدي جرى على أصول مَنْ قبله واستمد منهم ووافقه من بعده.

فيشير صاحب (المسايرة) إلى المعنى السابق بقوله: « وقد أرشد سبحانه إليه بآيات نحو قوله - تعالى -: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ [الواقعة: ٧١، ٧٢] فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات، اضطره إلى الحكم، بأن هذه الأمور، مع هذا الترتيب المحكم الغريب، لا يستغني كل عن صانع أوجده وحكيم رتبه، وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرته »[1].

ونجد أن صاحب (النكت المفيدة) من الأشاعرة، يوافق الماتريدي على هذا النوع من الاستدلال، ويقول: « الاعتبار والتفكر والاستبصار والتذكر، كلها متقاربة المعنى، والمراد بذلك النظر في الموجودات، وما اشتملت عليه من لطائف الصنع وعجائب الصفات، فيعلم بذلك ما يجب لخالقها وما يستحيل عليه، وبحسب الفكر في ذلك يتفاوت العارفون، إذ لا طريق لهم إلى العلم بالخالق - تعالى - إلا بالنظر فيها والاعتبار بها »[2].

إن القرآن الكريم لفت العقول إلى الاستدلال بالخلق على الخالق، فنستنتج من استخدام المتكلمين بمن فيهم الماتريدي هذا الدليل، أنهم استلهموا منهجهم وأدلتهم من القرآن الكريم.

---

(١) ابن أبي شريف، كمال الدين محمد، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص٢٧- ٢٨.

(٢) التونسي، محمد بن سلامة، النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة للشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٣١٠هـ - ٩٢٢م/ ٣٨٦هـ - ١٩٩٦م)، دراسة وتحقيق د. الميلودي بن جمعة والأستاذ الحبيب بن طاهر، بيروت- لبنان، مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص٧٩-٨٠.

ثانياً: دليل الحدوث:

قال الماتريدي: « إن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقت أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة

ثبت أنه لم يكن به »[1].

وحاصل هذا الدليل، أن هذا العالم منه ما هو مجتمع ومنه ما هو مفترق، فلا بد أن يكون هناك مُجَمِّع جمَّع هذا المجتمع، ومُفَرِّق فرق هذا المفترق، لأن الاجتماع والافتراق سيان في حق أجزاء العالم، وكذلك وجود هذا العالم في هذا الوقت دون ما عداه من الأوقات، وعلى هذه الصفات دون ما عداها من الصفات، مع قبول العالم لكل هذه الصفات، وقبوله لأن يوجد في كل هذه الأوقات، فدل الوجود في هذا الوقت دون ما عداه من الأوقات، ووجوده على هذه الصفات دون ما عداها من الصفات، أن هناك من رجح هذا الوقت وهذه الصفات على مقابلها الممكن.

ويسير أبو المعين النسفي[2] مع شيخه الماتريدي في هذا الدليل، فيقول: « ولأن العالم يتصور أن يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم أن يكون أكبر وأزين من هذا ويتصور أن يكون أدون منه فكانت هذه الحالة مع ما يخالفانه في الجودة والرداءة والصغر والكبر في حيز الإمكان، فاختصاصه بهذه الحالة لن يكون إلا بتخصيص

---

(١)

الماتريدي، التوحيد، ص٨٣.

(٢) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن محمد محمد بن مكحول، ابن أبي الفضل، أبو المعين النسفي، المكحولي.الإمام، الزاهد، العالم، البارع. له كتاب «التمهيد لقواعد التوحيد» وكتاب «التبصرة» في الكلام...توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة، سنة ثمان وخمسمائة، وله سبعون سنة/ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ج١ ص٣٠٨.

مخصص »[1]

ويوافق الإسفراييني[2] من الاشاعرة الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « وأن تعلم أن المخلوق لا بد له من خالق، لأن الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال والمحال، فلما اختلفت علمنا أن لها مخصصاً قدّم ما قدّم، وأخر ما أخر، وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات، لولاه لم يقع الاختصاص في شيء من الأوصاف »[3].

لقد استخدم الماتريدي دليل المتكلمين في إثبات الصانع، والذي يتألف من مقدمة صغرى وهي **(أن العالم حادث)** ومقدمة كبرى وهي **(كل حادث لا بد له من محدث)**

أما المقدمة الكبرى وهي **(كل حادث لا بد له من محدث)** فهي بدهية[4] لا تحتاج إلى استدلال عليها بل إلى تنبيه، وأما المقدمة الصغرى وهي **(أن العالم حادث)** فتحتاج إلى استدلال عليها.

---

(١) النسفي، أبو المعين ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور حسين أتاي، رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية - انقرة، ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ج١ص١٠٥ / وانظر: السنوسي، أبو عبد الله محمد، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، علق عليه الإستاذ سعيد فودة، عمان- الأردن، ، دار الرازي، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص٥٥-٥٦.

(٢) هو الإمام إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهارن الإسفراييني، أحد أئمة الدين كلاما وأصولا وفروعا، توفي سنة ٤١٨هـ ومن مصنفاته تعليقة في أصول الفقه والجامع في أصول الدين/ انظر:السبكي، طبقات الشافعية، ج٤ ص٢٥٦.

(٣) الأسفراييني، أبو المظفر شاهفور، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دراسة وتحقيق الدكتور مجيد الخليفة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص٣٧٨.

(٤) البدهي: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب / انظر: الجرجاني، التعريفات ص٤٨.

ومن المعلوم أن العالم أعيان وأعراض[1]، فإذا أردنا أن نبرهن على حدث العالم فلا بد أن نبرهن على حدث أجزائه، وهي الأعيان والأعراض، وهذا ما فعله الماتريدي بالفعل.

واستدل على النحو الآتي:

استدل على حدوث الأعراض بقوله:

« وأيضاً إنّا لو توهمنا أن لا جسم وأنه يجوز وجود عَرَض قبل عَرَض لم يجز وجود شيء منه، إذ لم يُجعل له أولية وابتداء »[2].

يستنتج من كلام الماتريدي السابق أن الدليل على حدث الأعراض هو وجودها المشاهد لأنه لو لم يكن لها بداية لما وجدت، لأن عدم البداية لها معناه أنه ما من عرض إلا وقبله عرض لا إلى نهاية ولكن هذا محال لأنه يؤدي إلى التسلسل المحال[3]، وما تسلسل لا يتحصل كما هو معلوم.

ونجد أن أبا المعين النسفي ينبه مع الماتريدي على حدث الأعراض، فيقول: « إن من أجزاء العالم ما هو عرض، ومنه ما هو عين، ليس وراء هذين القسمين شيء آخر من أجزاء العالم، فيجب أن نبحث عن كل واحد من القسمين أقديم هو أم

---

(١) الشيخ أبو منصور الماتريدي – رحمه الله تعالى – لم يرض بتقسيم العالم إلى جواهر وأجسام وأعراض، لما فيها من عيب التداخل، فإن الأجسام هي الجواهر لكنها مركبة، والقسمة المرضية عنده أن العالم أعراض وأعيان / انظر: النسفي، تبصرة الأدلة ج١ ص٦٢.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٨٠.

(٣) انظر: ابن ميمون، أبو عمران موسى، المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، وشرح تلك المقدمات للحكيم البارع الرئيسي أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري، صحح الكتاب وقدم له محمد زاهر الكوثري، درب الأتراك، خلف الجامع الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص٤٤–٤٨.

محدث، فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة، وذلك لأنا رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه »[1]

إن أبا المعين نبه على حدوث الأعراض برؤية حدوثها، فإننا نرى حدوث الحركة بعد السكون والعكس كذلك.

أما الدليل على حدوث الأعيان فيقول:

« ومن يقول بقدم الأعيان – فوجدناها غير خالية عن الحوادث – نمنع القول بذلك لوجوه.

أحدها في القدم خلاء، وفي ذلك تكذيب شهادة العيان.

والثاني وجود كثير من الأعيان وابتداؤها لِمُدَد تُعَدّ، وهي من أجزاء الجملة تحتمل ما يحتمل الكل، لذلك لزم القول بالحدوث(...)

والثالث لما لا يخلو العين وصفته من صور ثم لا يخلو من مصور، كسائر ما يُحس ذاته وصفته، وهو لا يقوم بنفسه ولكن بمقيم، فلا يحتمل القدم، ولا قوة إلا بالله. »[2]

فثبت بذلك أن العالم حادث، لأن العالم أعيان وأعراض، وقد ثبت بما سبق الدليل على حدوثهما.

وممن استدل بهذا الدليل وسار على نهج الماتريدي اللامشي وغيره من المتكلمين، فيقول: « العالم بجميع أقسامه محدث لأنه ينقسم إلى أعراض وأعيان.

والأعراض حادثة لاشك في حدوثها لأنا نرى ترادف الأضداد على ذات واحد من السواد والبياض والحركة والسكون ونحوها، والقول بكونهما معاً في ذلك المحل

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص٨٢.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١٨٤–١٨٥.

محال لتضاد بينهما، وقد رأينا السواد في محل حساً بعدما كان أبيض ورأينا الحركة فيه حساً بعدما كان ساكناً فعلمنا أنها محدثة ضرورة(...) وإذا ثبت أن الأعراض محدثة ثبت أن الأعيان محدثة أيضاً، لأن خلو الأعيان عن الأعراض كلها محال إذ لا يتصور وجود جسم ولا جوهر ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون بلون ما، وإذا استحال خلوها عن الأعراض استحال سبقها عليها لأن في السبق الخلو، والخلو محال، وكان السبق محالا.

وإذا استحال سبقها عليها تكون محدثة ضرورةً لأنها شاركت المحدث في الوجود وفي زمان الوجود وشاركته في ما كان لأجله محدثاً وهو أن يكون لوجوده ابتداء »[1]

فاللامشي يصرح أن دليل حدث الأعراض هو المشاهدة، فإننا نشاهد بأعيننا حركة بعض الأجسام بعد السكون والعكس كذلك، وما لم نشاهد حدوثه من الأعراض نحكم عليه بالحدوث لأنه مماثل لغيره من الذي ثبت حدوثه.

ودليله على حدث الأعيان هو استحالة خلو الأعيان عن الأعراض، فالأعيان شاركت الأعراض في الوجود، وقد سبق الدليل على حدث الأعراض فما شاركها في الوجود حادث مثلها لا محالة.

ثالثاً: أدلة أُخرى:

أ- دليل وجود الشرور والقبائح في العالم

وحول هذا الدليل يقول الماتريدي: « ولو كان لحاز كل شيء لنفسه أحوالاً هي أحسن الأحوال والصفات وخيرُها، فيبطل به الشرور والقبائح، فدل وجود

(١) اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، التمهيد لقواعد التوحيد، حققه عبد المجيد تركي مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس، دار الغرب الأسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٥م، ص٤٨-٤٩ (بتصرف).

ذلك على كونه بغيره، والله الموفق »[1].

وهذا الدليل يقوم على المشاهدة كذلك، فنحن نشاهد الشرور والقبائح في هذا العالم، فلو كان العالم هو الذي أوجد نفسه بلا صانع صنعه لحاز لنفسه أفضل الأحوال والأشياء، ولكن رؤيتنا للشرور والقبائح دلتنا على أن غير العالم هو من أوجد العالم.

ب- دليل وجود الطبائع المتضادة في المحل الواحد:

يقول الماتريدي: « وأيضاً إن كل عين مما اجتمع فيه الطبائع المتضادة التي من طبعها التنافر لم يجز أن يكون بنفسه يجتمع، ثبت أن له جامعاً »[2].

فإننا نجد أن جسد الإنسان مثلاً يجمع بين جوانبه المحبة والكراهية والسعادة والحزن والقوة والضعف والخوف والأمن وهكذا، فلو كان هذا الجسد وجد بنفسه لما وجد فيه إلا طبعٌ واحدٌ.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٨٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٨٤.

المطلب الثالث:
نقد الإمام الماتريدي من أثبت صانعاً غير الله تعالى الحكيم الخبير

نقد الماتريدي كل من أثبت الصنع لغير الله تعالى، وذلك من خلال بيانه لفساد أن يكون ذلك الغير صانعاً، فإذا ثبت بالدليل أن ذلك الغير لا يمكن أن يكون صانعاً ثبت أن الصانع هو الله تعالى، وهو المطلوب.

يذكر الماتريدي دليلاً يبين فيه فساد أن يكون غير الله تعالى صانعاً، مهما كان ذلك الغير، فيقول: « ثم من يقول بخروج الخلق على ما عليه بالطبائع والأغذية، ومن يقول: ذلك عمل النجم والشمس والقمر، ومن يقول: ذلك بدوران الفلك، ومن يقول في التوالد بتدبير الآباء والأمهات، يرجع كله إلى كون شيء بشيء[1]، إذا لم يثبت له أولية يبطل بالأدلة التي مر ذكرها[2]، وإذا ثبت له أو لكل جنس من ذلك أولية، استحال كونه بنفسه، لما يُوجِد نفسه:-

أ- إما حينَ عدمه، وذلك محال: أن يوجِد عديماً، مع ما إذ رجَع إليه تدبير كل شيء لا يحتمل أن يبلُغَه العدم، فإنه لو جاز أن يوجد نفسه لجاز في ذلك الوقت أن يُعدمه وذلك متناقض.

ب- أو بعد الوجود، فثبت الوجود بغيره، وبالله التوفيق »[3].

فنلاحظ هنا أن كل ما قد يقال عنه أنه صانع، يبطل كونه صانعاً، من خلال ما يلي:

---

(١) يريد بذلك العلل الفاعلة المفضية إلى التسلسل في القدم.

(٢) هنا يشير إلى دليل نفي التسلسل في الماضي حيث ذكره في كتاب التوحيد للماتريدي ص٨٠.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص١٢٣ - ١٢٤.

١- هذه الأغيار؛ إما أن لا يكون لها أول، أو يكون، فإن لم يكن لها أول فذلك يؤدي إلى التسلسل في الماضي وهو المحال المنجلي، وما أدى إليه فهو محال كذلك، فثبت أن هذه الأغيار لها أول وبداية.

٢- وبعد أن ثبت أن هذه الأغيار لها بداية، فإما أن توجد العالم قبل بدايتها وهذا محال لأن العدم لا يوجد، وإن أوجدت هذه الأغيار بعد وجودها المسبوق بعدم فقد وجد العالم بغيرها، فدل أنها ليست هي الصانعة لهذا العالم.

نقد الماتريدي لبعض هذه الأغيار:

أولاً: نقده لمن يقول بالاغتذاء[1]

يقول الماتريدي: «على أنه في الحيوان معان ليس في شيء مما وُصف آثار ذلك من نحو السمع والبصر وبخاصة في البشر من نحو النطق والمَيْز... فإن كل شيء له حد، إذا بلغ ذلك الحد لا يزداد له طول ولا عرض ولا سمع ولا بصر ولا عقل، بل يأخذ كل شيء من ذلك بالانتقاص، على قيام الأغذية ودوام التربية عقل أن ذلك كذلك لا بما ذكر، ولكن بمن هو عالم بذاته حتى لا يَعْزُب عنه شيء، قادرٌ بنفسه فلا يُعجزه شيء، جل ثناؤه»[2].

إن الماتريدي هنا يبين فساد من نسب وجود هذا العالم على ما هو عليه بالأغذية، فإن في البشر معاني من نحو السمع والبصر والإدراك، ليست بموجودة في الأغذية على اختلاف تنوعها، فكيف أعطت هذه الأغذية البشر أموراً ليست بموجودة فيها، ومن المعلوم أن فاقد الشيء لا يعطيه.

ومن جانب آخر فإن هذه الأمور لها حد تقف عنده، ولا تزداد بعده، بل إنها تأخذ بالتناقص، فإن الطول مثلاً يقف عند حد معين لا يزيد بعده، وقوة البصر والسمع تأخذ بالتناقص بعد كمال قوتها، مع أن الأغذية ما تزال موجودة، وربما

(١) أي يقولون: إن الأغذية هي التي تؤثر بطبعها.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١٢٤ - ١٢٥.(بتصرف)

تزداد، فهذا يدل أن الأمر لو كان بالأغذية لأدى ذلك إلى عدم توقف الطول مثلاً عند حد معين، ولأدى إلى عدم تناقص هذه الأمور مثل قوة البصر، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فبان أن لا تأثير للأغذية في شيء من ذلك، بل إن ذلك كان بتدبير حكيم خبير.

ثانياً: نقده لمن يقول بالطبائع

يقول الماتريدي: « وأما أصحاب الطبائع فإن الطابع مقهور لا يقدر على الامتناع عما طبع عليه، بل يقدر غير كل ذي طبع أن يمنع إياه عن توليده، فثبت أن عمله لغيره ما يعمل، إذ قد يُمنع بغيره عن العمل، ولو كان بنفسه يعمل ذلك ما احتمل ما دامت نفسه ؛ مع ما إذا كان لا يمتنع من عمل ثبت أنه مقهور تحت قاهر عليم »[1].

إن الطابع لا يصلح لأن يكون صانعاً، لأن الصانع يجب له أن يكون مختاراً لا مقهوراً، فإن كان الصانع مقهوراً بطل كونه صانعاً، ولكن الطابع مقهور تحت طبعه لا يقدر على غيره، وعند النظر في هذا العلم نجده أجناساً وأنواعاً مختلفة دلنا ذلك على أن هذا التنوع صدر عن مختار ليس بمقهور، فبان فساد أن يكون الطبع مؤثراً صانعاً.

وفي نقده لمن يستدل على القول بالطبع بالأصباغ[2]:

يقول الماتريدي: « وبعد، فإنه لو خلي بين الأصباغ وانصباغ الأشياء بها ليخرج فاسداً مستمجاً، وإنما يصلح ذلك لحكيم عليم يضع كل شيء موضعه »[3]

فلو أننا تركنا الأصباغ والمصبوغ وحدهما، لخرج المصبوغ وقد انصبغ بلون فاسد مشوه، فلا بد للصبغ من صابغ ماهر يختار الأصباغ المناسبة للمصبوغ.

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٨٤.

(٢) أي إن الأصباغ - كالبياض والحمرة والسواد والخضرة- تؤثر في الانصباغ بطبعها لا بمؤثر.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص١٨٤.

ومن نظر في هذا العالم أدرك أن الخلق كان بتدبير الله - تعالى - لا بتدبير طبع أو نجم أو غيرهما، فإن الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلا﴾ [الإسراء: ١٢].

يقول:- « وفيهما[١] دلالة نقض قول أصحاب الطبائع، وأصحاب النجوم، والدهرية، وجميع الملاحدة.

أما نقض قول أصحاب الطبائع فما ذكرنا من اتساق مجراها على سَنَنٍ واحد وأمر واحد، دل أنه بالتدبير صار كذلك لا بالطبع.

وأما نقض قول أصحاب النجوم فهي مسخرة لمنافع الخلق، ومغلوبة، يغلبها ضوء الشمس ونور القمر حتى لا تُرى، دل أنه، لا تدبير لها، وأن التدبير لغيرها »[٢].

ففي الليل والنهار نقض لأصحاب الطبائع، وذلك لأن هذه الآية - الليل والنهار - تجري على نسق وأمر واحد دون اختلال أو اضطراب دل أن ذلك كان بالتدبير لا بالطبع.

وفي هذه الآية كذلك نقض أصحاب النجوم، فالنجم مسخر لغيره، مقهور بغيره من ضوء الشمس والقمر، والإله لا يسخر لغيره ولا يقهر بغيره فدل أن النجم ليس بصانع، وإنما الصانع هو الحكيم الخبير.

نستنتج أن الإمام الماتريدي استفاد من القرآن الكريم، فيظهر لنا بكل وضوح أن الماتريدي من خير من جمع بين العقل والنقل.

---

(١) أي الليل والنهار.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ، ج٣ص١٤٠.

المبحث الثاني:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التنزيه من المشبهة(١) والثنوية (٢).

(١) المشبهة صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف آخرون شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين مفترقون على أصناف شتى، أجازوا على ربهم: الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة / البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نصر - القاهرة، دار الطلائع، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت) ص١٦٨ / ، الشهرستاني، ابو الفتح محمد، الملل والنِّحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ج١ ص٨٣-٨٤.

(٢) هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن « النور » و « الظلمة » أزليان قديمان، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا: بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه، وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان والأجناس، والأبدان والأرواح / الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٢٠٩.

تمهيد:

نقد الماتريدي المخالفين في التنزيه لله - سبحانه وتعالى -، فبعض من خالف في التنزيه شبه الله - تعالى - بخلقه، وبعضهم أجاز على الله ما لا يليق به سبحانه، كالانتقال من مكان إلى مكان، وغيرها من القضايا التي لا تليق بمقام الإلوهية.

ومن الأسباب الرئيسة في وقوع قوم في التشبيه ومخالفتهم للتنزيه، وهو فهمهم من الخطاب ظاهِرَهُ المعتاد عندهم، والماتريدي ينقدهم بسبب هذا الفهم، ويقول: « فهذا[1] ينقض على أصحاب الظواهر حيث قالوا: يفهم من الخطاب ظاهِرَهُ لا يتعدى عن ظاهره حيث لم يجب أن يُفهم من قوله: ﴿ قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لا تُؤْمِنُوا ﴾ [الإسراء: ١٠٧] التخيير لكن فَهموا الوعيد الوكيد وحتم المواعظ »[2].

ويؤكد الإمام الماتريدي على المعنى السابق في موضع آخر عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [الكهف: ٢٤].

فيقول: « وهذا يرد على أصحاب الظاهر، لأن ظاهر الكتاب أن يخاطبهم بذكره إذا نسوا ولا يجوز أن يُخاطب أحدٌ في حال نسيانه، فإذا لم يُفهم من هذا هذا دل أنه لا يفهم على ما خُرِّجَ ظاهره »[3].

ويوافق صاحب (تبصرة الأدلة) الماتريدي في أن التعلق بما يظنونه ظاهراً من النصوص هو من أسباب التشبيه وعدم التنزيه، فيقول: « فإنهم يتعلقون بظواهر الآيات والأحاديث من نحو قوله عز وجل: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه:٣٩] ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر:٦٧] ﴿يَا حَسْرَتَا عَلَى

(١) أي: التخيير الذي يفهم من ظاهر قوله تعالى: ﴿ قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لا تُؤْمِنُوا ﴾ [الإسراء: ١٠٧].

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٠٢.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٢٣.

مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ﴾ [الزمر:٥٦] ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور:٣٥] والمروي (أنه خلق آدم على صورته)[١].

(وأن الجبار يضع قدمه في النار)[٢].

---

(١) رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، برقم(٢٦١٢)، ج٤ص٢٠١٦ / ورواه ابن حبان- بنحوه - بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب الحظر والإباحة، باب ذكر الزجر عن ضرب المسلمِ المسلمَ على وجهه، برقم(٥٦٠٥)، ج١٢ص٤١٩، وباب ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه: قبح الله وجهك، برقم (٥٧١٠) ج١٣ ص ١٨/ ورواه ابن بطة العكبري- بنحوه- بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- في كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، باب الإيمان بأن الله عزوجل خلق آدم على صورته بلا كيف، الأرقام (١٨٦، ١٨٧) ج٣ص ٢٥٨- ٢٥٩/ ورواه ابن أبي عاصم- بنحوه- بسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه- في كتاب السنة، بالأرقام (٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠)، ج١ ص٢٢٩/ ورواه عبد الرزاق- بنحوه - بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- في مصنفه، باب ضرب النساء والخدم، برقم(١٧٩٥٢)، ج٩ ص٤٤٥.

(٢) رواه البخاري بسنده عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، برقم (٦٦٦١)، ج٨ ص١٦٨، ورواه كذلك بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب بدء الوحي باب ما جاء في قول الله تعالى: إن رحمة الله قريب من المحسنين، برقم (٧٤٤٩)، ج٩ ص١٦٤/ ورواه مسلم- بنحوه- بسنده- عن أنس بن مالك- رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب الرقاق، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، برقم (٢٨٤٨)، ج٤ ص ٢١٨٧/ ورواه أبو يعلي- بنحوه- بسنده عن أنس- رضي اله عنه- في مسنده، برقم (٣١٤٠)، ج٥ ص٤٣٨/ ورواه أبو عوانة- بنحوه- بسنده عن أنس-رضي الله عنه- في مستخرجه، برقم (٣٤٤،٣٤٣)، ج١ ص٢٥٩/ ورواه الدرامي- بنحوه- بسنده عن ابي هريرة -رضي الله عنه- في سننه، كتاب الرقاق، باب قوله تعالى هل من مزيد برقم (٢٨٤٩)،ج٢ ص ٤٣٩/ ورواه النسائي- بنحوه- بسنده عن أنس بن مالك- رضي الله عنه - في سننه، كتاب التعبير، باب العزيز الكريم، برقم (٧٧٢٥)، ج٤ص ٤١١، وكذلك رواه - بنحوه- بسنده عن أبي هريرة-رضي الله عنه- في سننه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل= = من مزيد، رقم (١١٥٢٢)، ج٦ ص٤٦٨ / ورواه إسحاق بن راهويه- بنحوه- بسنده عن أبي هريرة- رضي الله عنه- في مسنده، باب ما يروى عن خلاس بن عمرو بن أبي عمار وابي المهزم ومشايخ البصرة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، برقم (١٢١)، ج١ص ١٧٤

(وأنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه)[1] (وأن الصدقة تقع في كف الرحمن فيربيها كما يربي أحدكم فَلُوَّهُ)[2] »[3].

وبعد ذكر هذا السبب فإن الماتريدي يذكر لنا ضابطاً في كيفية التعامل مع النصوص التي توهم ظواهرها التشبيه فيقول: « قد قامت الدلائل العقلية على إبطال التشبيه، فكُلُّ خَبَرٍ وَرَدَ مُخالفاً للدلائل العقلية يجب رَدُّه[4] لأنه مخالف لنص التنزيل،

(١) رواه ابن خزيمة بسنده عن عائشة-رضي الله عنها- في كتاب التوحيد، باب ذكر إثبات ضحك ربنا عزوجل، برقم(٣٣٧)، ج١ ص٣٤٦/ رواه البيهقي بسنده عن يزيد بن عبيد السلمي-رضي الله عنه- في كتاب دلائل النبوة، باب استسقاء النبي وإجابة الله تعالى إياه٠٠٠، ج٦ ص ١٤٣/ رواه ابن ماجه بسنده عن أبي رزين -رضي الله عنه- في سننه، باب فيما أنكرت الجهمية، برقم (١٨١)، ج١ ص٦٤.

(٢) ورواه مسلم-بنحوه- بسنده عن أبي هريرة-رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، برقم(١٠١٤)، ج٢ص٧٠٢/ رواه الترمذي بسنده عن أبي هريرة-رضي الله عنه- في، سننه، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، برقم (٦٦١)، ج٣ ص٤٩/ ورواه ابن زنجوية- بنحوه- بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في كتاب الأموال، كتاب الصدقة وأحكامهاوسننها، باب فضل الصدقة والثواب في إعطاءها، برقم(١٣٠٣)، ج٢ ص ٧٥٩/ ورواه الإمام مالك- بنحوه- بسنده عن سعيد بن يسار في موطأه، باب الترغيب في الصدقة، برقم (٣٦٥١)، ج٥ ص١٤٤٨.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ص١٦٠./ وانظر: الجوزي، عبد الرحمن، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص١٢-٢٨.

(٤) أي رده إن لم يمكن تأويله.

وهو قوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] »[1].

إن المقصود من هذا الضابط، أن الأخبار التي توهم ظواهرها التشبيه يجب ردها، وردها يكون إما بالتأويل إن كان خبر آحاد أو متواتراً وأمكن تأويله، أو برده إن كان آحاداً ولم يمكن تأويله، والتوقف فيه على الإجمال إن كان متواتراً ولم يمكن تأويله. والسبب في هذا الرد أن الأخبار التي توهم ظواهرها التشبيه تخالف ما قامت عليه الدلائل العقلية وهو إبطال التشبيه، ومخالف كذلك لمحكم التنزيل، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وممن أشار إلى المعنى السابق صاحب (الجوهرة)، فإنه يقول:

« وكُلُّ نَصٍّ أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها »[2].

ويعلق شارح (الجوهرة) على هذا الكلام، فيقول: « وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل الظاهر، لوجوب تنزيهه تعالى عنه »[3].

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٥٦٦ / وانظر: الصقلي، أبو بكر محمد، الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن، تحقيق وتقديم الدكتور محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي- تونس، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، ص١١٤/ الحاضري، عبد العزيز عبد الجبار، تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، قرظه الشيخ عدنان الحقي والشيخ أحمد السراج والأستاذ سعيد فودة والشيخ عبد الهادي الخرسه والشيخ أديب الكلاس، مكتبة اليسر- دمشق، ٢٠٠٧- ١٤٢٨هـ دون ذكر رقم الطبعة، ص٥٩-٦١.

(٢) اللقاني، برهان الدين إبراهيم، متن جوهرة التوحيد، القاهرة - مصر،دار السلام، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ص١١/ وانظر: فودة، سعيد عبد اللطيف ، الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم ويليه المقتطف في نقد التحف، عمان- الأردن، دار الرازي، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ص٤٠-٤١.

(٣) الصاوي، أحمد بن محمد، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح البزم، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣، ص٢١٦/ وانظر: البوطي، محمد سعيد ، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، بيروت - لبنان،دار الفكر المعاصر، دمشق- سورية، دار الفكر، الطبعة الثامنة ١٩٨٢م، ص١٣٨-١٣٩.

وبعد الذي ذكرت، فإن الإمام الماتريدي - رحمه الله - نقد المخالفين في التنزيه في أربعة مطالب، سأذكرها - بمشيئة الله تعالى - على النحو الآتي:

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي من قال بالتشبيه

إن الماتريدي نقد كل من زعم بوقوع التشابه بين الله تعالى وخلقه، وذلك لأن القول بالتشابه يناقض مقام الإلوهية والوحدانية، كيف وقد ثبتت الإلوهية والوحدانية لله.

وحول هذا المعنى يقول الماتريدي: « وإذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى والإلوهية له(...) لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد؛ إذ في إثبات الضد نفي إلهيته، وفي التشابه نفي وحدانيته ؛ إذ الخلق كلهم تحت اسم الأشكال والأضداد، وهما عَلَما احتمال الفناء والعدم ونفي التوحيد عن الخلق.

والله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولا ند، وهذا تأويل قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] وأصل ذلك أن كل ذي مِثل واقعٌ تحت العدد، فيكون أقلّه اثنين، وكل ذي ضد تحت الفناء إذ يهلكه ضده، وعلى ذلك كل شيء سواه له ضد يفنى به، وشكل يَعْدله، ويصير به زوجاً »[١].

ولقد نقد أبو المعين النسفي من يقول بالتشابه بين الله تعالى وخلقه، كما فعل الماتريدي إلا أن النسفي نقد المخالف بطريقة تختلف عن الماتريدي، وذلك عند قوله: « إن الله تعالى وإن كان عالماً وغيرُه كان عالماً لم يثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى وبين غيره، لأن المماثلة إنما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما، ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره، لأن علم الله تعالى دائم وهو لا يفنى، وهو يشتمل على المعلومات أجمع، وهو ليس بضروري ولا مكتسب وعلم غيره عرض »[٢].

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٨٩. (بتصرف).

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ص٢٠٦.

ويسير الملا علي القاري[1] مع أبي المعين في هذا الاستدلال، فيقول: « [لا يشبهه شيء من الأشياء من خلقه] أي من مخلوقاته، وهذا لأنه تعالى واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن الوجود في حد ذاته، فواجب الوجود هو الصمد الغني الذي لا يفتقر إلى شيء ويحتاج كل ممكن إليه في إيجاده وإمداده قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد:٣٨] »[2].

نستنتج مما سبق أن التشابه بين الله تعالى وخلقه لا يمكن أن يكون، وذلك لاختلاف رتبة الوجود، فكل متشابهين حتى يقع بينهم التشابه، لا بد أن يكونا في نفس المرتبة الوجودية، فكيف يقع التشابه بين الله تعالى وبين خلقه، مع وجود تمام الاختلاف في الرتبة الوجودية، فالله واجب الوجود وغيره ممكن الوجود، فبسبب اختلاف الرتبة انتفى التشابه.

---

(١) علي بن (سلطان) محمد، نور الدين الملا الهروي القاري (٠٠٠ - ١٠١٤ هـ = ٠٠٠ - ١٦٠٦ م)، فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره، ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بها، قيل: كان يكتب في كل عام مصحفا وعليه طرر من القراءات والتفسير فيبعيه فيكفيه قوته من العام إلى العام/ الزركلي، الأعلام، ج٥ ص١٢.

(٢) القاري، علي، شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، خرج آياته وأحاديثه وعلق عليه علي محمد دندل، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م- ١٤٢٨هـ، ص٥٠.

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من قال بالجسمية لله تعالى

ينقد الشيخ أبو منصور - رحمه الله - مَنْ قال بإثبات الجسمية للهَ تعالى، وذلك لأن القول بالجسمية لله هو محض انقاص، وارتكاب للمحالات في حق الله تعالى، كما سيظهر بعد قليل.

يقول الماتريدي: « الجسم في الشاهد إنه اسمُ ذي الجهات، أو اسم مُحتمل النهايات، أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة، فغير جائز القولُ به في الله سبحانه على تحقيق ذلك، لما هي أدلة الخلق وأمارة الحَدث، إذ ذلك معنى الأجزاء والحدود التي هُنّ آيات الحدث، وقد بيّنا[1] أنْ ليس كمثله شيء، وفي ذلك إيجاب جعله كأكثر الأشياء أحد أاااالالا»[2]

ينقد الماتريدي من نسب الجسمية لله تعالى، وذلك عن طريق الرجوع إلى من يصدق عليه الوصف بالجسم، فإن انطبقت هذه الأوصاف على الله قلنا به، وإن لم تنطبق منعنا القول به.

فبين - رحمه الله - أن لفظ الجسم صادق في وصفه على اسم ذي الجهات، أو اسم مُحتمل النهايات، أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة.

ولكن هذه الأوصاف الثلاثة لا يجوز إطلاقها على الله - تعالى -، وذلك لأنها تدلنا على أن صاحب هذه الأوصاف حادث محتاج، وكذلك فإن هذه الأوصاف تُوجِبُ جعلَ الله كأكثر الأشياء في هذا العالم، وهذا محال.

(١) بين الإمام الماتريدي ذلك في كتابه (التوحيد) ص٨٩.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١٠٢-١٠٣.

المطلب الثالث: نقد الإمام الماتريدي من أثبت المكان لله تعالى

وأما في نقده من وصف الله بالجهة والمكان، سواء وصفه بمكان واحد أو بكل مكان « إذ لا فرق بين مكان واحد مخصوص يضاف إليه وبين الجملة »[1].

وهنا مسألتان يجب بحثهما:

المسألة الأولى: في الشبه التي استند إليها كل من نسب المكان لله – تعالى –، وكيف نقدها الماتريدي وبين فسادها ؟

المسألة الثانية: في المحالات التي تترتب على القول بإثبات المكان لله – تعالى – كما ذكرها الماتريدي.

<u>بيان المسألة الأولى:</u>

من خلال تتبعي لكلام الإمام الماتريدي، وجدته يعرض شبهتين لمثبتي المكان لله تعالى، وهما:

أما الشبهة الأولى ما تدل عليه بعض ظواهر النصوص عندهم، كإضافة بعض الأماكن إلى الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ ﴾ [الجن: ١٨] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ [النحل: ١٢٨] وقوله: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [الأنعام: ١٨] فيقول: « وجملة ذلك أن إضافة كلية الأشياء إليه، وإضافته عز وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعُلو والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال، كقوله: ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٠٧، الفرقان: ٢] الآية، ورب السموات والأرض[2] وإله

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٧٣.

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: آية ٦٥].

الخلق[1]، ورب العالمين[2] وفوق كل شيء[3] ونحوه، وإضافة الخاص إليه يخرج مخرج الاختصاص له بالكرامة والمنزلة والتفضل على من هو بجوهره، نحو قوله: ﴿إِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [النحل: ١٢٨] الآية، وقوله: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ للهِ﴾ [الجن: ١٨] وناقة الله[4]، وبيت الله[5]، وغير ذلك، ولا يخرج شيء من ذلك على مثل المفهوم من إضافة الخلق بعضهم إلى بعض »[6].

فنلاحظ هنا أن الماتريدي يبين أن المقصود من إضافة هذه الأشياء إليه تعالى ليس إثبات المكان له تعالى، بل المقصود من الإضافة أمران:

الأول: التعظيم لمن أضيفت إليه هذه الأشياء الكلية، فإضافتها لله – تعالى –، إنما هو على تعظيمه تعالى والوصف له بالعلو واتساع الملك.

الثاني: أن إضافة هذه الأشياء الخصوصية إليه تعالى، فيها تعظيم لهذا المضاف، وتشريف له على سائر الأجناس المماثلة له في الجوهر.

ويزيد الماتريدي هذا الأمر بياناً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]

يقول « وقوله تعالى: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ هو على تعظيم عيسى عليه السلام ليس على ما قالت المشبهة بإثبات المكان له، لأنه لو كان في قوله: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ يوجب ذلك لوجب أن يكون أهلُ الشام أقرب إليه، لأن إبراهيم صلوات الله عليه قال: ﴿

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إلا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: آية ١٠٢].

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: آية ٢].

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨٠].

(٤) يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ نَاقَةَ اللهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: آية ١٣].

(٥) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [الحج: آية٢٦].

(٦) الماتريدي، التوحيد، ص١٣١-١٣٢.

﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي ﴾ [الصافات: ٩٩]... والأصل في هذا أن الخاص إذا أضيف إلى الله فإنما يراد به تعظيم ذلك الخاص نحو ما قال: ﴿ بيتي ﴾ [البقرة: ١٢٥] و ﴿ نَاقَةَ اللهِ ﴾ [الأعراف: ٧٣] فهو على تعظيم الناقة ونحوه مما يكثر وقوعه، وإذا أضيف إليه الجماعة فهو على إرادة تعظيم الرب، جل ثناؤه، نحو ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة: ١] و ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١٠٧] ونحوه، كله على إرادة تعظيم الرب، جل ثناؤه »[1]

فإن الماتريدي يضع لنا ضابطاً في كلامه السابق، فيما يضاف إلى الله، وهذا الضابط يتكون من أمرين:

الأمر الأول: أن المضاف إلى الله تعالى إن كان خاصاً، كناقة الله[2]، وبيت الله[3]، وغير ذلك، فهو على تعظيم المضاف.

الأمر الثاني: أن المضاف إلى الله تعالى إن كان عاماً، نحو ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة: ١]، فهو على تعظيم الرب تبارك وتعالى.

فيخرج الأمر على خلاف ما فهم من استدل بهذه الظواهر على إضافة المكان إلى الله

ولقد نقد الماتريدي شبهة من استدل على إثبات المكان لله تعالى بقوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: ٥]، فبين الماتريدي أن في إثبات كون الله بذاته على العرش لزوم محالات كثيرة.

فيقول: « ثم القول بالكون على العرش - وهو موضع - بمعنى كونه بذاته، أو في كل الأمكنة لا يعدو من إحاطة ذلك به، أو الاستواء به، أو مجاوزته عنه وإحاطته

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٧٣ (بتصرف).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴾ [الشمس: آية ١٣].

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ [الحج: آية٢٦].

به، فإن كان الأول فهو إذاً محدود محاط به منقوص عن الخلق، إذ هو دونه، ولو جاز الوصف له بذاته بما تحيط به الأمكنة لجاز بما تحيط به الأوقات، فيصير متناهياً بذاته مقصِّراً عن خلقه، وإن كان على الوجه الثاني، فلو زيدَ على الخلق لينقص أيضاً وفيه ما في الأول، وإن كان على الوجه الثالث فهو الأَمر المكروه الدّال على الحاجة وعلى التقصير من أن ينشئ ما لا يَفْضل عنه، مع ما يُذم ذا من فِعْل الملوك أنْ لا يَفضل عنهم من المقاعد شيء، وبعد، فإن في ذلك تجزئة بما كان بعضه في ذي أبعاض، وبعضه يفضل عن ذلك، وذلك كله وصف الخلائق، والله يتعالى عن ذلك »[1]

ولأن كلام الماتريدي هذا خريدة بهية، فإني أستبيح لنفسي، أن أحاول تلخيص كلامه النفيس، وكان على النحو الآتي:

يلزم من القول بأن الله تعالى بذاته على العرش ما يأتي:

أ- أن يكون العرش محيطاً بالله تعالى، أي أن الله أصغر من العرش، والعرش أكبر منه فاضلاً عنه.

ب-أو أن يكون الله مساوياً للعرش، فالله لا يفضل عن العرش ولا العرش يفضل عن الله تعالى، فكلاهما بنفس الحجم.

ت-أو أن يكون الله فاضلاً عن العرش وأكبر منه، أي أن العرش أصغر من الله تعالى، والله أكبر من العرش.

فإن الماتريدي قد حصر احتمالات كون الله تعالى بذاته على العرش بهذه الاحتمالات الثلاثة، وبعد هذا الحصر نجده يبين أن كل احتمال من هذه الاحتمالات يؤدي إلى محال منجلٍ، وما أدى إلى المحال يحكم قطعاً باستحالته، فيترتب على ذلك أن كون الله تعالى بذاته على العرش محال.

وبعد هذا الحصر سألخص جهة استحالة كل احتمال من الاحتمالات السابقة، كما يأتي:

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٣٣.

بيان استحالة الاحتمال الأول:

يترتب على الاحتمال الأول محالات كثيرة منها:

أ- أن الله - تعالى - محدود محاط به.

ب- أن الله - تعالى - منقوص عن خلقه، فكيف يكون الخالق أنقص من المخلوق وهو العرش

ت- أن الله - تعالى - محاط بالزمان، لأنه - على هذا الاحتمال - ثبت أنه محاط بالمكان، ولا فرق بين هذه الإحاطة وتلك، ويلزم من إحاطة الزمان به أنه تعالى متناه.

ويتريب على الاحتمال الثاني محالات منها:

أ- أنه لو زيد على العرش، لأصبح العرش أكبر من الله تعالى، وفي ذلك وقوع المحالات المذكورة في الوجه الأول.

ب- لو كان مساوياً للعرش، فيه إثبات المشابهة بين الله وبين خلقه، إذ مساواة العرش لله بالمقدار يلزم منها أن الله تعالى يشبه العرش من حيث المقدار، ووقوع المشابهة بين الله وبين أي جزء من أجزاء العالم محال لأنه يثبت ساعتئذٍ للمتشابهين نفس الأحكام، وفي هذا يقول اللامشي: « ثم إن الصانع جل وعلا وعز لا يوصف بالمكان لما مر أنه لا مشابهة بينه تعالى وبين شيء من أجزاء العالم، فلو كان متمكنا بمكان لوقعت المشابهة بينه وبين المكان من حيث المقدار لأن مكان كل متمكن قدر ما يتمكن فيه، والمشابهة منتفية بين الله تعالى وبين شيء من أجزاء العالم»[1].

فإثبات المكان لله تعالى يتعارض مع المحكم من قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

---

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٦٢.

ويترتب على الوجه الثالث محالات منها:

أ- أن الله تعالى محتاج لمكان يسعه، فمكانه قد ضاق به.

ب- أن الله تعالى قد قصر أن يوجد مكاناً يفضل عنه.

ت- أن الله تعالى ذو أجزاء وأبعاض، بعضه في العرش وبعضه الآخر خارج العرش، وكل ذلك من أوصاف الخلق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وبعد بيان أن الله تعالى منزه عن الاستقرار على العرش بذاته، يوضح لنا الماتريدي المقصود من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فيقول: « إنها تخرج على قولين » أحدهما: أن يكون معنى العرش الملك والاستواء التام الذي لا يوصف بنقصان في ملك أو الاستيلاء عليه وأن لا سلطان لغيره ولا تدبير لأحد فيه.

الثاني: أن يكون العرش أعلى الخلق وأرفعه، وكذلك تُقَدِّرُهُ الأوهام فيكونُ موصوفاً بعلوه على التعالي عن الأمكنة وأنه على ما كان قبل كون الأمكنة، وهو فوق كل شيء، أي بالغلبة والقدرة والجلال عن الأمكنة ولا قوة إلا بالله »[١].

نستنتج من ذلك أنّ معنى الاستواء على العرش عند الماتريدي أمران اثنان:

الملك التام الذي لا يوصف بنقصان، أو الاستيلاء عليه، فلا سلطان لأحد غيره.

إن العرش أعلى المخلوقات وأعظمها، فإن ثبت أنه متعالٍ على أعلى المخلوقات فإنه من باب أولى متعالٍ على غيرها، فلا مكان لذاته، فكان بلا مكان وهو على ما كان، فقد خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته.

ويلزم من أثبت أن العرش مكان لله عدم خلق العالم، ولكن عدمه باطل بالمشاهدة، فثبت أن العرش ليس مكاناً لله تعالى، وفي ذلك يقول البابرتي: « نقر بأن

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٣٠ / انظر: الأشبيلي، أبو عبد الله محمد، أربعون مسألة في أصول الدين، دراسة وتحقيق الأستاذ يوسف احنانا، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م، ص٧٠-٧١.

الله تعالى على العرش استوى، من غير أن تكون له حاجة واستقرار عليه، وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين، ولو كان محتاجا إلى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش أين كان الله ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا »[1]

فلو أن العرش مكان لله، لكان الله تعالى محتاجاً إليه لأن المتمكن محتاج لما تمكن عليه، وإذا ثبتت الحاجة لله لما قدر الله على خلق العالم، كيف والعالم مخلوق.

أما الشبهة الثانية:

فقد استدل من نسب المكان لله تعالى، بأمر مشاهد، وهو رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء، فلو لم يكن الله في السماء لما رفع الخلق أيديهم عند إرادة الدعاء إلى السماء.

فينقد الماتريدي هذه الشبهة ويقول: « وأما رفع الأيدي إلى السماء فعلى العبادة، ولله أن يتعبد عباده بما شاء، ويوجههم إلى حيث شاء، وإنّ ظنّ من يظنّ أن رفع الأبصار إلى السماء؛ لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض، بما يضع عليها وجهه متوجهاً في الصلاة »[2]

إن الماتريدي هنا يبين بطلان هذه الشبهة بأمرين اثنين:

١- إن رفع الأيدي إلى السماء هو أمر تعبدي، تعبدنا الله تعالى به، ولله أن يتعبد عبيده بما شاء.

٢- ليس في هذا الأمر إثبات المكان لله، لأننا نضع جباهنا على الأرض في

(١) البابرتي، أكمل الدين محمد، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد صبحي العايدي وحمزة محمد البكري،مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٢٧هـ -٢٠٠٦م، ص٩٢-٩٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١٣٩.

السجود، فهل ذلك لأن الله تعالى في جهة السفل، فمن قال في الأول لزمه القول في الثاني، ولكن الثاني بين البطلان، فبطل الأول.

وممن جرى على نهج الماتريدي في بيان بطلان هذه الشبهة الإمام الغزالي في (الاقتصاد)، فيقول: « فإن قيل: فإن لم يكن مخصوصاً بجهة الفوق، فما بال الوجوه ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً... فالجواب عن الأول[1] أن هذا يضاهي قول القائل: إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره، وما بالنا نستقبله في الصلاة؟ وإن لم يكن في الأرض، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود ؟ وهذا هذيان»[2].

بيان المسألة الثانية:

يلزم من يثبت المكان لله تعالى كثير من المحالات، يجب تنزيه الله عنها، ولقد ذكرها الماتريدي على النحو الآتي:

المحال الأول: يلزم من إثبات المكان لله إثبات الحاجة له، وإثبات الحاجة له نقص في مقام الإلوهية، فيقول الماتريدي: « وبعد، فإن في تحقيق المكان له والوصف له بذاته في كل مكان تمكين الحاجة له إلى ما به قراره، على مثل جميع الأجسام والأعراض التي قامت بالأمكنة وفيها تقلبت وقرّت »[3].

فمن المعلوم أن المتمكن على مكان ما، هو بحاجة إلى ما تمكن عليه، والمكان ليس بحاجة لما تمكن عليه، ففي ذلك إثبات حاجة الله إلى ما تمكن عليه وذلك نقص

---

(١) أي: ما بال الوجوه ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت - لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ص٣٩-٤٠ (بتصرف).

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص١٣٣./ وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، تحقيق علي محي الدين، ويليه كتاب المشاهر للملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف بالملا صدرا المتوفي سنة ١٠٥٩هـ ضبطه وصححه خالد عبد الكريم الطرزي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص٤٤.

محض.

المحال الثاني: ومن لوازم إثبات المكان لله تعالى إثبات الحدوث، يقول الماتريدي: « الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن، جل عن التغيّر والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحَدث التي بها عُرِف حَدث العالم ودلالة احتمال الفناء »[1].

مقصود الماتريدي من هذا الكلام، أن الله تعالى كان ولا مكان، لأن الله ثبت له الوصف بالقدم، أي أن وجوده لم يسبق بالعدم، والمكان حادث، أي أن وجوده قد سبق بالعدم، ومع ثبوت الوصف بالقدم لله، وثبوت الحدوث للمكان، يلزم أن الله كان ولا مكان.

وعلى ذلك يلزم من يقول بالمكان لله تعالى أحد أمرين:

١- إثبات القدم للمكان، حتى يتناسب وجود الله القديم مع وجود مكانه.
٢- أو إثبات التغير على الله، إن قلنا بأن الله قديم والمكان حادث، أي إن الله القديم كان وجوده بلا مكان، وبعد ذلك حدث المكان فأصبح لله تعالى مكان، وهذا عين التغير، الذي هو عين الحدوث.

ولكنْ كلٌّ من الأمرين محالٌ، وما أدى إليه محال، فيثبت المطلوب، وهو إن الله تعالى كان ولا مكان وهو على ما عليه كان.

ويوافق أبو المعين النسفي الماتريدي على لزوم هذا المحال، فيقول: « إن إثبات المكان لله تعالى وجعلَه متمكنا فيه إثبات أمارات الحدوث فيه من وجوه، أحدها أنه تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا وبين الخصوم، لأنهم أقروا بحدوث المكان،

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٣٢./ وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، لُبَاب الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الأزهر- القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٩٨٦م، ص١٥٣.

وإذا كان كذلك علم يقيناً أنه لم يكن متمكناً في الأزل في مكان لاستحالة التمكن في العدم، فلو صار متمكناً بعد وجود المكان لصار متمكناً بعد أن لم يكن متمكناً »[1].

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ص٢١٩-٢٢٠ / وانظر: البرمكي، محمد بن هبة، حدائق الفصول وجواهر العقول (علم الكلام على أصول أبي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى)، نظمها برسم السلطان صلاح الدين الأيوبي رحمهم الله تعالى، طبع على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي الكتبي وأخيه، ط١، ١٣٢٧هـ ص٩.

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي من أجاز على الله تعالى الانتقال من حال إلى حال

نقد الماتريدي من أجاز على الله تعالى الانتقال من حال إلى حال، ومن مكان إلى مكان، لأن في الانتقال التغير الذي هو أمارة الحدوث، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ ﴾ [آل عمران: ١٩٠] يقول:

« ثم في الآية دليل: ألا يجوز أن يُفَسَّرَ قوله: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢] وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢١٠] ونحوه بالانتقال من حال إلى حال ومن مكان إلى مكان لأنّه ذكر مجيء العلم، والعلم لا يوصف بالمجيء والذهاب »[1].

نستنتج من ذلك أن الماتريدي يستدل على بطلان من وصف الله تعالى بالانتقال من حال إلى حال، ومن مكان إلى مكان، بالقياس على مجيء العلم، فإن الله وصف العلم بالمجيء، مع القطع بأن العلم لا يوصف بذلك، فدل أن المقصود أمر وراء ذلك، كمجيء أمر الله تعالى، أو مجيء الملك، أو غير ذلك مما هو مذكور عند علماء هذا الفن.

في حين إن صاحب (بحر الكلام) يصرح بأن الانتقال من حال إلى حال من العلامات الدالة على الحدوث المنفي عن الله، فيقول: « ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بالمجيء والذهاب لأن المجيء والذهاب من صفة المخلوقين، وأمارات المحدثين، وهما صفتان منفيتان عن الله تعالى.

ألا ترى أن إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه كيف استدل بالمنتقل من مكان

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٥٤.

إلى مكان أنه ليس برب حيث قال: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٦] »[1].

فإبراهيم عليه الصلاة والسلام، علم أنَّ من قام فيه وصف الانتقال من حال إلى حال، أنه ليس برب يعبد، لأن من كان هذا وصفه فهو متغير، ومن ثبت له التغير ثبت له الحدوث.

(١) النسفي، أبو المعين ميمون، بحر الكلام، تحقيق السيد يوسف أحمد ، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ ص٤٥-٤٦/ وانظر: البياضي، كمال الدين أحمد، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، حققه الكوثري، قدم له وضبطه ووضع حواشيه محمد عبد الرحمن الشاغول، ويليه إشارات المرام من عبارات الإمام، للإمام كمال الدين أحمد بن القاضي حسام الدين البياضي الحنفي، حقق نصوصه وعلق عليه وضبطه يوسف عبد الرازق، درب الأتراك - الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص١١٠.

المبحث الثالث:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في التوحيد من نحو الثنوية والمجوس[1]

(١) هم من الفرق التي لها شبهة كتاب، أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد، يسمون أحدهما: النور، والآخر: الظلمة، وبالفارسية: يزدان، وأهرمن، والمجوس الأصلية زعموا: أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة. / أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص١٩٦-١٩٧.

إن المتتبع لكلام الإمام الماتريدي، يجد نقده المخالفين في عقيدة التوحيد كان من خلال مطلبين اثنين وهما:

المطلب الأول:
نقد الماتريدي كل من خالف في صفة عقيدة التوحيد

وجه الماتريدي أصابع النقد، كل من خالف أهل الإسلام في عقيدة التوحيد، لأن ما سوى التوحيد في هذه العقيدة، يجب تنزيه المولى تبارك وتعالى عنه.

نقده لكلام القائلين بإلهين اثنين:

أ- نقده للثنوية والمجوس وغيرهم

إن الناظر في هذا العالم يجده محتوياً في طياته على الخير والشر، ومعتقد أهل السنة أن الخير والشر كله بخلق الله تعالى ، ولكن أهل الزيغ والإلحاد من الثنوية والمجوس، قالوا: بإلهين اثنين، أحدهما خالق للخير، والآخر خالق للشر.

فنقد الماتريدي قولهم هذا، فقال: « واستدل أهل التوحيد على نفي قول الثنوية بحرفين: أحدهما بقدرة كل واحد منهما على أن يُسرّ شيئاً عن الآخر ويقدر أن يفعل ما لا يعلمه الآخر، حتى إذا قالوا: نعم جَهّلوهما أو أحدهما، وإن قالوا: لا، عَجّزوهما، والجهل والعجز يسقطان الربوبية.

والثاني: أن ما أراد هذا إثباته يريد الآخر نفيَه، فيتناقض، فدلّ الوجود على كون الواحد »[1]

نقد الماتريدي زعم من يقول بالإلهين بحصره بإجابتين على أي منهما يلزمه

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٥٦.

القول بالتوحيد:

هل يستطيع أحد الإلهين أن يُسِرَ أمراً لا يعلمه الآخر؟ فإن الجواب إما بـ (نعم) وإما بـ (لا)، وعلى كلٍّ من الإجابتين يلزم المحال.

فإن كان الجواب بـ (نعم) لزم منه إثبات الجهل إما لأحدهما أو لكلاهما، لأنه حدث أمر غاب عن علم الإله، فكيف يكون إلهاً وعلمه لا يتصف بالعموم، وإن كان الجواب بـ (لا) لزم عجزهما، لأن هناك أمر قد خرج عن دائرة القدرة الإلهية، فكيف يكون إلهاً وقدرته غير شاملة للممكنات.

وإذا ثبت على كلٍّ من الإجابتين المحال، فما أدى إليه محال، وهو ثبوت إلهين اثنين، فيلزم القول عندئذٍ بالتوحيد وهو المطلوب.

ويؤكد الماتريدي على إلزام الثنوية بإثبات العجز للإله، لقولهم بالإلهين، فيقول: « نقول - وبالله التوفيق - إن القول بأكثر من واحد لا يخلو من أن كل واحد منهم يملك إفناء غيره أولا، أو يملك الواحد خاصة، فإن كان الأول أو الثاني لحقهما عجز، مع ما فيه من الجهل بتدبير الإهلاك بالحيل، إن لم يكن بالقوة، وإن قدر الواحد بطل غيره، لما لا يتركه يعاديه في ملكه وينازعه في ربوبيته، وله قدرة تصفية الملك له وبعد، فإن العاجز الجاهل أحق أن يكون عبداً مربوبا دون أن يكون رباً ملكاً ولا قوة إلا بالله »[1].

نستنتج من كلام الماتريدي أن الإلهين اللذين تدعيهما الثنوية لا يخلو أمرهما من أحد أمرين:

١- قدرة كل واحد منهما على إفناء غيره، أو عدم قدرة كل واحد منهما على إفناء غيره.

٢- أن واحد منهما يملك القدرة على إفناء الغير دون الآخر.

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٢٠٩.

وعلى كلٍّ من الأمرين يلزم المحال، فما أدى إليه محال وهو القول بالاثنينية، فيلزم الوحدانية، وهو المطلوب.

أما لزوم المحال على الأمر الأول، فلأنه يلزم العجز عليهما، وبيان اللزوم، أنه لو قَدِرَ كل واحد منهما على إلحاق الفناء بغيره لانتفى عن الغير وصف الإلوهية لأن الفناء دليل على أن الغير أثر به فإذن من تأثر بمؤثر فهو بحاجة إلى هذا المؤثر والحاجة دليل العجز.

وأما بيان المحال على الأمر الثاني، فإن القدرة على الفناء لو كانت مختصة بواحد دون الثاني، فهذا دليل على أن من قدر هو الإله دون من عجز، وفيه ثبوت الواحد.

وذهب الثنوية إلى أن العالم كان من النور - وهو في العلو - والظلمة - وهي في السِّفل - « فبغت الظلمة على النور فامتزجا، فكان العالم من امتزاجهما على قدر الامتزاج »[1].

ينقد الماتريدي القول بالامتزاج، فيقول: « ثم إن كان من طبع السفليّ التسفّل والعلويّ العُلوّ - وذلك معنى التنافر وإليه مرجع العاقبة - فكيف صار السفلي يذهب صُعُداً، وذلك طبع العالي الصافي، وهو معنى الخير، فقد صار من السفلي الأمران جميعاً، فبطل المعنى الذي له لزم القول باثنين »[2]

من خلال النظر في النص السابق، نجد الماتريدي نقد قول الثنوية القائم على أن هذا العالم وُجِدَ بعد امتزاج النور مع الظلمة فحدث العالم من هذا الامتزاج، بأن الظلمة من طبعها التسفل، وامتزاجها مع النور - الذي من طبعه العلو - دليل على أن الظلمة السفلية، أخذت بالعلو، وذلك خلاف طبعها الذي طبعت عليه، مع أن المطبوع لا يخالف طبعه.

علاوة على أن الظلمة نتج منها خير، حال علوها، وامتزاجها بالنور، وإذا

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٢٢٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٢٧.

ثبت أنّه كان من الظلمة خير، دل أن الخير والشر من واحد، وليس من اثنين، وهذا خلاف قولهم

ويستدل الماتريدي باتساق التدبير في هذا الكون، وانتظامه، على نفي الاثنينية وإثبات الوحدانية، فيقول: « ولو كان معهُ إلهٌ على ما زَعَموا ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون:٩١] من الخير والشر وذهبتِ الدلالةُ على إلوهيته ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون:٩١] أي قَهَرَ، وغَلَبَ بعضهم بعضاً على ما يكون عادة ملوك الأرض، فإذا كان ما قالوا ذهبت دلالةُ الإلوهية والربوبية، فإذا لم يكن ذلك دل أنه واحدٌ لا شريك معه، ولا وَلَدَ له،إذ اتساقُ التدبير وجريُ الأشياء على حدٍّ واحدٍ وسَنَنٍ واحدٍ دلَّ على إلوهية واحدٍ لا لِعَدَدٍ، إذ لو كان لعددٍ لكان ما ذكر: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]»(١)

فمن المعلوم، أنه لو كان في الكون أكثر من إله، لأدى ذلك إلى التقاتل والتغالب فيما بينهم، ولأدى ذلك إلى قهر بعضهم البعض، وعلو بعضهم على بعض، كعادة الملوك في الأرض، وهذا التقاتل والتغالب يؤدي حتماً إلى فساد الكون، واضطرابه وعدم انتظامه، ولكن المشاهدة تقول عكس ذلك، فإن الكون منضبطٌ، منتظمٌ كحبات عقد اللؤلؤ في جيد الحسناء وزيادة، فدل هذا الانتظام، والاتساق، على أن هناك واحد دبر هذا، ونسقه، ونظمه، وليس معه ثانٍ يعكر هذا الاتساق.

ب- نقده لكلام من نسب الولد والبنت والصاحبة لله تعالى:

ينقد الماتريدي أصحاب هذا الصنف من أهل الشرك، من خلال أربعة محاور، وهي:

المحور الأول: يبين الماتريدي أنّ أصحاب هذا الصنف، قد تكلموا بما تكلموا به، بلا مصدر علم أخبرهم بهذا، بل هو من عند أنفسهم، فيسألهم الماتريدي عن مصدر علمهم بما قالوا، فلا يجدون إلى ذلك جواباً، فدل خرسهم عن الجواب بأن

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٤١٥.

قولهم كذب مفترى.

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ ﴾ [الصافات: ١٤٩] يقول: « لأن دَرَك الأشياء ومعرفتها إنما يكون في الشاهد بأحد وجوه ثلاثة: أحدها: المشاهدة، والثاني: الخبر، والثالث: الاستدلال بما شاهدوا وعاينوا، على ما غاب عنهم، ثم معلوم عندهم أي عند هؤلاء أنهم لم يُشاهدوا الله حتى عَرَفوا الولد، ولا كانوا يؤمنون بالرسل حتى يكون عندهم الخبر بما قالوا، ونسبوا إليه من الولد وغيره، إذ الخبر إنما يُوصَلُ إليهم بالرسل، وهم لا يؤمنون بهم، ولا كانوا شاهدوا ما يستدلون به على ما قالوا فيه، ونسبوا إليه حتى يدُلهم ذلك على ذلك »(١)

نلاحظ أن الماتريدي ذكر أن أسباب حصول العلم ثلاثة:

١- إما المشاهدة.

٢- وإما الخبر.

٣- وإما الاستدلال بما شاهدوا عما غاب عنهم.

وبعد هذا الحصر لأسباب العلم، يتساءل عن قول من نسب إلى الله - تعالى - الولد أو البنات، أو الصاحبة، ما هو مصدر علمهم بما قالوا ؟

فإن كان مصدر علمهم المشاهدة فهو باطل، وذلك لأنهم لم يشاهدوا الله حتى يعرفوا بالمشاهدة أن له ولداً، وإن كان مصدر علمهم بما قالوا الخبر، فهو باطل كذلك، وذلك لأن الخبر طريق وصوله الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وهم لم يؤمنوا بالرسل ولم يأخذوا بقولهم، وإن كان مصدر علمهم بما قالوا هو الاستدلال، فهو باطل كذلك، لأنهم لم يشاهدوا أمراً يدل على أن لله ولداً، فيستدلوا به على ما قالوا، وبعد تفحص هذه الأسباب الثلاثة ظهر جلياً أن مصدر علمهم هو الزيغ والهوى.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٢٤٦- ٢٤٧.

المحور الثاني: نقده لمن نسب الولد إلى الله تعالى

ألزم الماتريدي في نقده لمن نسب الولد محالين اثنين، وما أدى إلى هذين المحالين محال، فثبت أن الله تعالى منزه عن أن ينسب إليه الولد، أما المحالان فهما:

المحال الأول: إثبات المِثْلِ لله

يذكر الماتريدي أن نسبة الولد إلى الله، يلزم عنها إثبات المِثْلِ والشَّبيهِ لله تعالى وذلك من وجهين، فيقول: « أحدهما: بما جعلوا له ولداً، والولد، هو شبيه الوالد، فكان إثبات الولد إثبات المِثْلِ والشَّبيه.

والثاني: في إثبات الولد له إثبات المشابهة بينه وبين جميع الخلق ؛ لأن الخلق لا يخلو: إما أن يكون مولوداً من آخر، ويولد منه آخرُ، وإما أن يكون له شريكٌ في ما يَمْلِكُهُ، وإما يكون هو شريكَ غيره، فيكونُ البعضُ شبيهاً بالبعض، فمن أثبت لله شريكاً وولداً فقد جعله شبيهاً بالخلق »[1]

نستنتج مما سبق أن في نسبة الولد إلى الله تعالى إثبات الشبيه له من وجهين:

١- أن الولد هو شبيه الوالد، فعند نسبة الولد إلى الله، يصبح الله تعالى والداً، والولد المنسوب ولداً، وكلاهما لا بد أن يقع التشابه بينهما.

٢- في نسبة الولد إلى الله وقوع المشابهة بين الله تعالى وبين جميع خلقه، ووجه ذلك، أن الخلق إما مولود من آخر، وإما يولد منه آخر، وعلى ذلك فإن الله يشبه خلقه في ذلك، لأنه ولد منه آخر، تعالى الله عما يقول الكافرون علواً كبيراً.

المحال الثاني: إثبات الحاجة لله تعالى

إن الولد عادة لا يتخذ إلا لحاجة، كما هو في الشاهد، فلو نسب الولد إلى الله لدلنا ذلك على أن الله تعالى وقعت له حاجة، ومن أجلها اتخذ الولد.

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٤٢٧.

فيقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ ﴿الأنعام: ١٠١] يحتمل وجهين:

أحدهما: أن من قَدَرَ على إبداع السموات والأرض لا عن أصل سبق ولا عن مثال تقدم فأنى تقع له الحاجة إلى الولد ؟ والولد في الشاهد إنما يتخذ لإحدى خصال ثلاثٍ: إما للانتصارعلى الأعداء والانتقام منهم، وإما لوحشة تأخذهم، وإما لحاجةٍ تمسهم، فالله سبحانه يتعالى عن ذلك كله، فأنى يتخذ ولداً »[1].

ذكر الماتريدي – رحمه الله – الحاجات التي من أجلها يتخذ الولد، ونفاها عن الله تعالى ، وهي:

١- إما الانتصار على الأعداء والانتقام منهم.

٢- وإما لوحشة تأخذهم.

٣- وإما لحاجةٍ تمسهم.

ولكن الله يتنزه عن هذه الحاجات، فليس بحاجة إلى معين، وليس بحاجة إلى مؤنس، ولا تقع له حاجة، لأن صاحب الحاجة ناقص مُتَكَمِّلٌ بحصول حاجته، والله صاحب الغنى والكمال المطلق، الذي لم تحل به النقائص والحوائج.

المحور الثالث: نقده لمن نسب البنات لله تعالى:

نقد الماتريدي من نسب البنات إلى الله، بنقطتين، وهما:

١- أنهم نسبوا إلى الله تعالى ما يكرهون أن ينسب إليهم.

يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ للهِ الْبَنَاتِ﴾ [النحل: ٥٧]: كانوا يجعلون لله أشياء، يكرهونها لأنفسهم من نحو البَنات ﴿وَيَجْعَلُونَ للهِ الْبَنَاتِ﴾ [النحل: ٥٧] ويكرهون لأنفسهم البنات »[2].

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٥٥.
(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٩٥.

فكيف ينسبون إلى الله ما يكرهون أن ينسب إلى أنفسهم، مع القطع بأن ربهم أعلى وأرفع منهم منزلة وقدراً.

٢- جعل الملائكة بنات الله تعالى يقتضي قيام المانع فيهم عن القيام بما أمرهم به ربهم.

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩] يقول: « إن الله تعالى وصف ملائكته بأنهم لا يفترون عن عبادته، وأنهم ﴿ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩] وأنهم مطيعون لله تعالى على الدوام بحيث لا يَرِدُ منهم عصيان طرفة عين على ما نطق بذلك الكتاب فهم إذا قالوا: إنهم إناثٌ وصفوهم بالضعف والعجز، فلا يتهيأ لهن القيام بما ذكروا، والله أعلم »[١].

فإن الله وصف الملائكة بأنهم يعبدونه على الدوام، فلو كان الملائكة إناثاً، لما تمكنوا من القيام بهذا الذي قد أمروا به.

نستنتج من استدلال الماتريدي بالآيات السابقة على هدم الباطل وإثبات الحق، مدى استفادته المباشرة من القرآن الكريم.

المحور الرابع: نقده لمن نسب الصاحبة لله تعالى

إن في نسبة الصاحبة إلى الله، تحقق نسبة ما لا يليق به، من الشهوات وغلبتها، فيقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣] لأن اتخاذ الصاحبة من الخلق لغلبة الشهوة، وهو مُنشئُ الشهوات، فلا يجوز أن يغلبه ما هو خَلَقَهُ، فيبعثه ذلك على اتخاذ الصاحبة »[٢]

نستنتج مما قاله الماتريدي إن اتخاذ الصاحبة من قِبَلِ الله يترتب عليه محالان، وهما:

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٤٢٨.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٥ ص٢٧٤.

١- إن الله تعالى تغلبه الشهوات وتتمكن منه، لأن اتخاذ الصاحبة في الشاهد يكون لتمكن الشهوة من صاحبها، والله منزه عن ذلك.

٢- إن الشهوة من مخلوقات الله تعالى، فلو اتخذ الله صاحبة لعلمنا أن هذا لغلبة الشهوة، فكيف تغلب بعض مخلوقات الله خالقها، وهو الذي قد أنشأها من العدم إلى الوجود.

المطلب الثاني:
ذكر الماتريدي الأدلة التي تثبت أن محدث العالم واحد لا شريك ولا ضد ولا ند له

وبعد أن نقد الإمام الماتريدي المخالف في عقيدة التوحيد من الثنوية والمجوس، أخذ بذكر الأدلة من السمع، والعقل، وشهادة العالم بالخِلْقة، على إثبات أن محدث العالم واحدٌ لا شريك له.

فيقول: « والدلالة على أن محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخِلْقة »[1]

يذكر الماتريدي أن الدلالة على عقيدة الوحدانية تؤخذ من ثلاثة مواطن، وهي:

١- السمع.
٢- العقل.
٣- شهادة العالم بالخِلْقة.

ويفصل لنا هذه المواطن الثلاثة:

* أما عن الموطن الأول: وهو شهادة السمع

فإن وجود المعجزات وظهورها على أيدي الرسل عليهم الصلاة والسلام، دليل على إثبات الوحدانية، وفي هذا يقول الماتريدي: « وأيضاً مجيء الرسل بالآيات التي يُضطرّ من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وإلوهيتهم، فإذ لم يوجد ولا مُنعوا عن ذلك، مع كثرة المكابرين

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٨٥.

لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الأنصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا، فثبت أن ذلك إنما سَلِم للرسل، لِما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذي قهر كل متعنّت مكابر عن التمويه فضلاً عن التحقيق، ولا قوة إلا بالله. »[1]

إن ظهور المعجزات على أيدي الرسل، يدفعنا إلى القول بأنها فعل واحد لا أكثر، لأنه لو كان ثمَّ آلهة أُخرى، لربما منعوا هذا الرسول من إظهار المعجزة على يديه، وبعدم ظهور المعجزة ينقطع الرجاء في إثبات الإله، ولكن الحال على خلاف ذلك، فإن المعجزات قد ظهرت ونقل خبرها إلينا بالتواتر.

* **وأما عن الموطن الثاني: وهو شهادة العقل**

لقد اعتنى علماء الكلام بهذا الدليل، فلا تجد كتاباً من كتب علم الكلام - على الغالب - إلا ويحتوي في طياته على ذكر هذا الدليل، ولأهمية هذا الدليل فإن الماتريدي قد ذكره، فقال: « إنَّ كل شيء يُريد أحد ممّن يُنسب إليه الإلهية إثباتَه يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه، وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف، فدل الوجود على أن مُحْدِث العالم واحد، فاتسق تدبيره »[2]

هذا الدليل هو المسمى عند المتكلمين بدليل التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢]، فلو كان أكثر من إله لما وجد العالم، ولكن العالم موجود، فدل على أن الإله واحد.

وأما بيان أن وجود أكثر من إله يستلزم عدم وجود العالم، فهو:

أن أحد الإلهين يريد إيجاد شيء، والآخر يريد عدم إيجاده، فإما أن يحدث مرادهما، وذلك محال لاجتماع النقيضين، وإما أن لا يحدث مراد أحدهما، وذلك محال لارتفاع النقيضين، وإما أن يحدث مراد أحدهما دون الآخر، وذلك محال، لأن الذي لم يحدث مراده عاجز، فيثبت العجز للآخر، لأنه شبيه له في الإلوهية، فيلزم عجزهما،

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٨٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٨٦.

والعجز على الإله محال، فثبت الوحدانية.

وممن ذكر دليل التمانع الإمام (الباقلاني)، حيث يقول:

« وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما، فوجب أن لا يتما أو يتم مراد أحدهما، فيلحق من لم يتم مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزاً »[1]

* وأما عن الموطن الثالث: وهو شهادة العالم بالخِلقة

يقول الماتريدي: « وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثرَ من واحد لتقلّب فيهم التدبير نحو تحوّل الأزمنة من نحو الشتاء والصيف، أو تحول خروج الأنزال وينعها، أو تقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير، واتساق ذلك على سُنن واحد، فقد ثبت أنه لا يتم بمدبرَين، لذلك لزم

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ ص٢١/ القضاة، نوح علي، المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ص٥٧-٥٨/ وانظر: البيضاوي، ناصر الدين عبد الله ، مصباح الأرواح في أصول الدين، تحقيق وتعليق سعيد فودة، عمان- الأردن، دار الرازي، دمشق - حلبوني، دار البيروتي، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص١٥٨/ السنندجي، عبد القادر، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام مع حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني (متن تهذيب الكلام للسعد التفتازاني)، القاهرة-مدينة نصر، دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص١٠٧-١٠٩ / وانظر: الصاوي، أحمد، حاشية على شرح الخريدة البهية وبالهامش شرح الخريدة البهية لأحمد الدردير، الغورية-القاهرة، مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٣٧.

القول بالواحد، وبالله التوفيق »[1]

نستنتج أن الاتساق وعدم الاختلاف في جزئيات هذا العالم، دليل على أن الخالق لهذه الجزئيات واحد، لأنه لو كان أكثر من واحد، لجرى كل نوع في هذا العالم تبعاً لخالقه، ولأدى ذلك إلى التناقض والتضاد بين تلك الأنواع، ولأدى ذلك إلى فساد هذا العالم، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فدل أن المدبر واحد لا شريك له.

ونلاحظ أن الماتريدي في (التأويلات) يتحدث عن دلالة الاستدلال بالخِلْقة على إثبات الوحدانية، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠] يقول: « والثاني يخبر عن اتساق الأمور والتدبير فيهما جميعاً واتصال منافع مع أحدهما بالآخر على تباعد ما بينهما ليُعلم أن منشئها ومدبرهما واحد، لا عدد »[2]

مع أن السماء تبعد عن الأرض، إلا أن منافع السماء من نحو المطر وغيره، تنتفع بها الأرض من نحو الزرع وغيره، فدل هذا الاتصال في المنافع، رغم البعد على أن الخالق للجميع واحد لا أكثر.

وأريد أن أبين وجه الفرق بين هذه الدلالة وبين الدلالة السابقة وهي الدلالة العقلية، فمن خلال ما ذكره الماتريدي تحت كل دلالة من التوضيح، فإن الدلالة العقلية، تبحث في الاستدلال على الوحدانية، بمجرد النظر إلى هذا العالم كأمر كلي من حيث الوجود أو العدم، دون النظر إلى جزئيات هذا العالم، وما اشتمل في طياته من آيات، تدل على وحدانية خالقه.

أما دليل الخِلْقة، فهو يبحث في تلك الجزئيات، من حيث إنها تدور على مسلك واحد ونوع من التدبير والاتساق، فتدل على وحدانية خالقها.

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٨٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٥٦٩.

المبحث الرابع:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصفات من نحو المعتزلة

نقد الماتريدي كل من خالف في مسألة الصفات، وقام نقده للمخالف على ستة مطالب، أجملها فيما يأتي:

المطلب الأول:
نقد الإمام الماتريدي من نفى الصفات عن الله تعالى بجملها

وقبل البدء بنقد الماتريدي لمن نفى الصفات ، فإن للماتريدي كلاماً ظاهره يدل على أنه ينفي الصفات ، ينقله لنا تلميذه أبو المعين النسفي ، فيقول : « والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - يقول : إن الله تعالى عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته »[1]

فهذا الكلام هو عين كلام المعتزلة ، فعندهم « إنه تعالى عالم بعلم هو هو »[2] ، ولكننا نجزم بأن مقصود الماتريدي يختلف تماماً عن مقصود المعتزلة ، وذلك لأن أبا المعين النسفي ينقل لنا كلاماً يدل على ذلك ، فيقول : « ولا يريد به نفي الصفات لأنه اثبت الصفات في جميع مصنفاته ، وأتى بالدلائل لإثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك ، غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة »[3]

أي إن الماتريدي - كما يفهم من كلام النسفي - أراد بكلامه السابق ، أن يبين أن صفات الله تعالى لا تعتبر غير الذات ، ومن المعلوم ، إن الصفات لو كانت غير الذات لجاز قيامها بغير الذات ولكن هذا محال .

وبذلك ينحل الإشكال فيما نُقل عن الماتريدي من كلام ، مع أنني أرى أن

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ج١ ص٣٣٨ .

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٨٣ .

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ج١ ص٣٣٨ .

الصواب في ذلك عدم استخدام الكلام المشكل للتعبير عن القضايا المتعلقة بالله تعالى .

ذهب أهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية إلى أن الله تعالى متصف بصفات كالحياة والعلم والقدرة وهو سبحانه عالم بعلم قادر بقدرة، لأن القول « بحيٍّ لا حياةَ له وبعالم لا علم له وبقادر لا قدرة له محال، كما أنّ القول بمتحرك لا حركة له وبأسود لا سواد له محال »[1].

وأنكرت المعتزلة صفات الله تعالى فعندهم « أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته »[2] ومقصودهم بكلمة لذاته « إنه تعالى عالم بعلم هو هو »[3]

وأما الآن فسنعيش مع الماتريدي في نقده لمن نفى الصفات عن الله تعالى، فإنه اتبع طريقة عرض شبهة من نفى الصفات، ثم نقدها، وكان ذلك على النحو الآتي:

الشبهة ونقدها:

تقوم هذه الشبهة على أن إثبات الصفات يوجب التشابه بين الله وبين خلقه، لكن التشابه المذكور محال فما أدى إليه محال، فيثبت نفي الصفات، يقول الماتريدي: « وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه، لنفي حقائق ما في الخلق عنه » [4].

إن الماتريدي ينفي أن يكون إثبات الصفات لله يوجب التشابه بينه وبين خلقه، وذلك لاختلاف الحقائق بين الإله وبين أفراد هذا العالم، كاختلاف رتبة الوجود مثلاً، فحقائق الإله تختلف تمام الاختلاف عن حقائق غيره وإن أخذ غيره مسمى صفته، فلا يوجد اشتراك حقيقي في الصفات بين الله والمخلوقات وإن اشتركت

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٦٦.
(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٨٢.
(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٨٣.
(٤) الماتريدي، التوحيد ص٩١.

الأسماء.

وسار اللامشي على نهج الماتريدي في نقد هذه الشبهة، فبين أن التشابه لا يمكن أن يقع، لاختلاف الحقائق ومن هذه الحقائق حقيقة الوجود والحياة وغيرهما.

وينقل اللامشي شبهتهم وينقدها بقوله: « لا يجوز إطلاق هذه الأسامي على الله تعالى وكذا كل اسم يجوز إطلاقه على غير الله تعالى لا يجوز إطلاقه على الله تعالى احترازاً عن التشبيه.

وقلنا: هذا فاسد لأن الشيء لا يُنبىء إلا عن مطلق الوجود ولا مساواة بين الله تعالى وبين غيره في الوجود لأن الله تعالى واجب الوجود وغيره جائز الوجود.

وكذا لا مساواة بين حياة الله تعالى وبين حياة غيره لأن حياته أزلية ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وحياة غيره حادثة، وإنها عرض مستحيل البقاء فلا تتحقق المساواة بينهما ولا تشبيه بدون المساواة.

وكذا هذا في جميع الصفات فلا تتحقق المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقين في إثبات هذه الأسامي والصفات لله تعالى فلا يتحقق التشبيه وبالله المعونة »[١]

نستخلص من كلام اللامشي أن إثبات الصفات لله لا يوجب التشابه مطلقاً، لاختلاف مرتبة الوجود، فالله تعالى وجوده واجب، وغيره ممكن، فإذا اختلفت مرتبة الوجود، انقطع الأمل بدرك التشابه.

ويذكر الماتريدي – رحمه الله – دليلاً يؤيد نقده السابق، ويثبت مراده، فيقول: « ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعاً دعوا إلى عبادة الواحد »[٢]

---

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٦٧-٦٨.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١٦٠.

إن الناظر في كلام الرسل عليهم الصلاة والسلام، والكتب المنزلة عليهم، يجدها تمتلئ بأسماء الله وصفاته، فلو كانت توجب التشابه، للزم من ذلك إبطال ما أرادوا أن يثبتوه، وهو التوحيد.

وبعد هذا العرض، يذكر لنا الماتريدي السبب الذي من أجله وصفنا الله ببعض الأسماء والصفات الموجودة في الشاهد، فيقول: « الوصف له منا والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قُدّر، ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد ليُنفى به الشبه، ونسميه بالذي ذكرتُ ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرٌ كنا نسميه »[1]

فإن الماتريدي يقرر هنا، إن السبب في تسمية الله تعالى بأسماء ووصفه بصفات هي موجودة في الشاهد، ذلك لأن هذا هو وسعنا، وهذه أقصى طاقات عباراتنا، فلا نستطيع بأكثر من ذلك، ولو استطعنا بأكثر من ذلك لفعلنا، وهذا يؤيد أن الاشتراك بين صفات الله وصفات غيره من المخلوقات هو اشتراك باللفظ فقط.

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٦٠.

المطلب الثاني:
نقد الإمام الماتريدي من قال: إن صفات الله تعالى ليست إلا وصف الواصفين

نقد الماتريدي الكعبي من المعتزلة في قوله: « أن ليس لله في الحقيقة صفةٌ وإنما هو وصف الواصف له أو تسمية المسمِّي »(١).

قال الماتريدي: « قد عرفنا بما سبق أن لا يجوز أن يوصف الله بحادث، ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخيّر وشرير، وذاك باطل، فثبت أنه لا بما ظنّ يوصف، »(٢)

فإن وصف الله لو كان وصف الواصفين، لجاز أن يوصف الله تعالى بما لا يليق بمقام الإلوهية، من الأوصاف التي تنطوي فيها معاني النقص، ولكن هذه الأوصاف محال وصف الله بها، فما أدى إليها كان محالاً.

ولو كان وصف الله تعالى، هو وصف الواصفين لا غير، لما كان لمدح البعض وذم البعض من الواصفين معنى، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول: « وفي قوله تعالى: ﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ نقض قول المعتزلة: إن صفات الله ليست إلا وصف الواصفين، فلو لم يكن إلا وصف الواصفين لا غير لكان لا معنى لذم بعض الواصفين وحمد بعضهم، ثبت أن في ذلك صفة سوى وصف الواصفين »(٣).

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١١٣ - ١١٤.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١١٤.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٥٤.

إن بعض الواصفين يمدحون على وصفهم، وبعضهم يذم على وصفه، فدل أن من يُمدح هو من أصاب الوصف الحق الذي عينه الله، ومن ذُم دل أنه أخطأ الوصف الذي عينه الله.

المطلب الثالث:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في صفة الكلام، ويتضمن محورين، وهما:

المحور الأول: نقد الإمام الماتريدي من وصف كلام الله تعالى بالحدوث

نَقَدَ الماتريديُّ الكعبيَّ من المعتزلة في قوله: بأن الكلام الإلهي حادث، فذكر الماتريدي الشبهة التي استند إليها، ونقدها وبين بطلانها.

لقد استند الكعبيُّ من المعتزلة، في شبهته هذه على أمرين اثنين، ذكرهما الماتريدي ونقدهما، وهما:

الأمر الأول: استدل الكعبي بذكر الإتيان والمجيء[1] المنسوب إلى الكلام، على حدوث الكلام، وذلك لأنهما من صفات المحدثات، فمن قامت به هاتان الصفتان فهو حادث، والكلام قامت به هاتان الصفتان، فوجب القول بحدوثه، فقال الماتريدي: « واحتج[2] في حدث الكلام بذكر الإتيان والمجيء، وهو من ذلك الوجه محدث... على أن الله قد أضاف المجيء إلى نفسه[3]، ثم لم يجب أنه حَدَث، بل صُرِف إلى جهته، فمثله الأول »[4]

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾ [الأنعام: ٩١].

(٢) المقصود الكعبي من المعتزلة.

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ [الفجر: ٢٢].

(٤) الماتريدي، التوحيد، ص١١٦ -١١٧(بتصرف)./ وانظر: الآمدي، أبو الحسن علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤- ١٤٢٤هـ. ص١٠٤.

يستنتج من نقد الماتريدي لهذه الشبهة أمرين اثنين، وهما:

١- أن الكلام يطلق على محملين اثنين، وهما:

ب-الألفاظ المكتوبة، والمتلوة، والمسموعة، وهذه حادثة لا محالة، لا يعاند في حدوثها إلا مكابر، فالإتيان والمجيء الذي هو أمارة الحدوث يصدق عليها.

ت- الصفة الإلهية، التي تتعالى عن التغير والزوال، فهذه لا توصف لا بإتيان ولا بمجيء.

فنلاحظ أن كلام الله يطلق على الصفة الأزلية، ويطلق على النظم الموصوف بالتقديم والتأخير وغيرها من سمات المحدثات، وعلى ذلك جرى الملا علي القاري - عند حديثه عن كلام الله -، فيقول: « [والكلام] أي من الصفات الذاتية، فإنه سبحانه متكلم بكلامه الذي هو صفته الأزلية، المعبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن، المركب من الحروف »[١].

٢- لقد استدل الماتريدي بالمتفق عليه على المختلف فيه، لبيان بطلان فهمهم - بأن المقصود من لفظ الإتيان والمجيء هو حقيقة الإتيان والمجيء - بأن الله وُصِفَ بالإتيان والمجيء بنصوص القرآن الكريم، ومع ذلك صرف أهل السنة والمعتزلة باتفاق هذا اللفظ إلى محمل آخر، يناسب مقام الإلوهية، فكذلك هنا.

الأمر الثاني: واحتج الكعبي من المعتزلة على حدث الكلام، بأنه يحفظ، وما كان حاله هكذا فهو حادث، فوجه الماتريدي نقده إليه بقوله:

« واحتج بما يحفظ، وقد يُحفَظُ الله[٢]، وقد يكون ذلك على حفظ حدوده وما

(١) علي القاري، شرح الفقه الأكبر، ص٥٥.

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ [التوبة:١١٢].

اشتمل عليه الكلام »[1]

احتج الكعبي على حدوث الكلام، بأنه وُصِفَ بالحفظ، وهذا الوصف للكلام يدل على أنه حادث، لأن كل ما يحفظ فهو بحاجة إلى من يحفظه.

ولكن الماتريدي هدم استدلاله هذا بذكر مثال أضيف له وصف الحفظ، ومع ذلك جزمنا بصرف اللفظ عن ظاهره، حيث أضيف لفظ الحفظ إلى الله تعالى، ومع ذلك صرفناه إلى ما يتناسب مع مقام الإلوهية، فكذلك نصرف لفظ الحفظ المضاف إلى الكلام عن ظاهره، ونعين له محملاً يناسب مقام الإلوهية، كحمل لفظ الحفظ على حفظ الحدود.

المحور الثاني: نقد الإمام الماتريدي من خالف في سماع الكلام النفسي القديم

اتفق الإمامان الماتريدي ومن تبعه، والأشعري ومن تبعه، على إثبات صفة الكلام النفسي القديم لله تعالى، ولكنهم اختلفوا في جواز سماعه، فذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أنّ الكلام النفسي لا يسمع، فيقول الإمام الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾ [طه: ١١] قال: « وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾ أي نداء وحي »[2].

فلقد حَمَلَ الماتريدي النداء في هذه الآية على نداء الوحي، لا نداء الرب سبحانه وتعالى، ليدلنا على أن نداء الرب لا يمكن سماعه، إذ لو أمكن السماع عنده لحمله على نداء الله.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه يجوز سماع الكلام النفسي، فيقول ابن فورك – مبيناً مذهب الأشعري -: « وكان يقول[3]: إن الله تعالى أسمع موسى عليه السلام كلامه، بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه، وذلك بابتداء

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١١٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٨٦.

(٣) أي الإمام الأشعري.

سمع في أذنه، وفهم في قلبه بلطائف من عنده، ووجوه من التأييد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه »(1)

أولاً: أدلة الماتريدي

الدليل الأول: يقوم هذا الدليل على بيان المقصود بتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام الوارد في عدد من الآيات القرآنية الكريمة(2)، وأنه على خلاف ما فهمه المخالف ، فنقد الماتريدي فهم المخالف .

يقول الإمام الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] اختلف فيه: قال بعضهم: خلق الله كلاما وصوتا، وألقى ذلك في مسامعه، وقال آخرون: كتب له كتاباً، فكلمه بذلك، فذلك معنى قوله: ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ لا أن كلمه بكلامه» (3).

نستنتج من كلام الماتريدي أن المقصود بكلام الله لموسى عليه السلام، إما خلق الكلام والصوت وإسماعه لموسى عليه السلام، وإما كتابة كتاب لموسى عليه السلام فيه كلامٌ وعلى كلا الوجهين فالكلام الذي سمعه موسى عليه السلام ليس هو الكلام النفسي الأزلي الذي هو صفة لله، بل هو كلام حادث دال على كلام الله الأزلي.

ويؤكد الماتريدي على الكلام السابق، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ [الشورى:٥١] نحو ما كلم موسى عليه السلام ألقى في مسامعه صوتاً

---

(1) ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص٦٠ / وانظر: فودة، سعيد عبد اللطيف، تهذيب شرح السنوسية(أم البراهين)، عمان – الأردن،دار الرازي، ط٢، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م، ص٥٧.

(2) مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾ [النساء: ١٦٤] ، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ﴾ [التوبة:٦] ، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ﴾ [طه: ١١] وغيرها .

(3) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٥٢٨.

مخلوقاً على ما شاء، وكيف شاء»[1].

فيصرح الماتريدي بأن الذي سمعه موسى عليه السلام ليس هو حقيقة الكلام الإلهي الأزلي ، بل صوت حادث دال على الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى .

ويزيد الماتريدي مذهبه في هذه المسألة وضوحاً ، فيقول : « فإن قال قائل : هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] ؟ قيل : أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه »[2].

ولكننا نجد أن كلام الماتريدي السابق يخالف فيه أبا حنيفة ، فيقول أبو حنيفة في الفقه الأكبر : « فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الأزل »[3].

وبناءً على كلام أبي حنيفة السابق ، رد أبن أبي العز الحنفي كلام الماتريدي ، فقال : « ففهم منه[4] الرد على من يقول من أصحابه[5] أنه معنى واحد قائم بالنفس لا يتصور أن يسمع ، وإنما يخلق الله الصوت في الهواء ، كما قال أبو منصور الماتريدي »[6].

الدليل الثاني : هذا الدليل فيه بيان السبب الذي من أجله ذهب الماتريدي إلى استحالة سماع الكلام النفسي الأزلي لله ، ومن نقل هذا الدليل عن الماتريدي أبو المعين النسفي ، فيقول : « فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروج عن

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٤١٧.

(٢) الماتريدي، التوحيد ص١٢٢ .

(٣) الرسائل السبعة في العقائد (المغنيساوي، شرح الفقه الأكبر، ص١١)

(٤) أي من كلام أبي حنيفة السابق والذي يخالف فيه الماتريدي .

(٥) أي أصحاب أبي حنبفة .

(٦) ابن أبي العز، علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، حققها وراجعها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٩، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ص١٧٧

المعقول، وهذا هو مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي طيب الله ثراه »[١].

ويوافق البابرتي أبا المعين النسفي في هذا النقل لمذهب الإمام، فيقول: « ثم عند الشيخ أبي منصور الماتريدي: كلامُه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت، إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجوداً وعدماً »[٢].

يتضح لنا من خلال ما سبق، أن المسموع عند الماتريدي لا يكون إلا صوتاً، فإذا وجد الصوت تحقق السماع، وإذا انعدم الصوت انعدم السماع، فلا تخلف بينهما، فإذا قلنا: إن موسى - عليه السلام - قد سمع كلام الله، مع العلم بأن المسموع لا يكون إلا صوتاً، لزم من ذلك أن كلام الله صوت، وهذا يخالف ما اتفق عليه الماتريدي ومن تبعه، مع أبي الحسن الأشعري ومن تبعه، من أن كلام الله ليس بصوت ولا حرف.

ونجد أن الآمدي من الأشاعرة، يوافق الماتريدي على أن سماع ما ليس بصوت غير متصور، فيقول: « إن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف، والأصوات، ومجموع من سور، وآيات... ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى عليه السلام وقد سمعه »[٣]

يفهم من كلامه أن وقوع السماع حصل لموسى عليه السلام لأن المسموع حادث، بدليل أنه مؤلف ومركب، ولو كان على غير هذه الصورة لما تمكن من سماعه.

ولكنني بناءً على ما ذهب إليه الماتريدي ومن تبعه، من نفي سماع موسى عليه السلام كلام الله القديم، أزعم أنه ليس لموسى في هذه الحالة فضل على غيره، إذ لم يسمع كلام الله القديم.

في حين نجد أن صاحب (المسامرة) يجيب عن هذا الاعتراض، فيقول: «

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص٣٩٨.

(٢) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص١٠٣.

(٣) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١ ص٣٥٨-٣٥٩ (بتصرف).

واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت، وعنده سمع موسى عليه الصلاة والسلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى وخص به لأنه بغير واسطة الكتاب والملك وهو أوجه »[1]

إذن السبب في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم، مع أنه ما سمع الصفة الأزلية، بل سمع ما دل عليها، لأن السماع تم بغير الأسباب المعروفة، فقد تم السماع بغير واسطة الكتاب والملك، فخص باسم الكليم.

ولكن كلام صاحب (المسامرة) قابل للنقاش والرد، إذ يمكن أن يقال: ليس لموسى في هذه الحالة فضل على غيره، بل غيره أفضل منه، لأن من كلمه ربه عن طريق الملك والكتاب حظي بشرف اتصال الملك به، وحاله أفضل ممن يسمع صوتاً صادراً من شجرة خلق فيها هذا الصوت كما يقول المعتزلة.

وقد يقال للماتريدي ومن ذهب مذهبه، إذا لم يسمع موسى عليه السلام كلام الله حقيقة، فكيف يتحقق فيه خبر الله وخطابه ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾[الأعراف:١٤٤].

ثانياً: أدلة الأشاعرة

الدليل الأول: يقوم هذا الدليل على قياس السماع للكلام القديم على الرؤية، فيعرف صاحب (المسامرة) بدليل الأشاعرة هذا، فيقول: « إذ سمع[2] لذلك الكلام القديم هذا قول الأشعري، أعني كون الكلام النفسي مما يسمع قاسه[3] على رؤية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت »[4].

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٨٣- ٨٤.

(٢) المقصود موسى عليه السلام.

(٣) أي الإمام الأشعري.

(٤) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٨٣.

فنجد هنا أن الأشاعرة استخدموا هذا القياس في إثبات ما ذهبوا إليه، فلقد اتفق الأشاعرة والماتريدي ومن تبعه على وقوع الرؤية في الآخرة، مع جزمهم بأن الرؤية في الآخرة تكون لما ليس بلون ولا جسم، لتنزه المرئي عن اللون والجسم، فكما جاز رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليجز سماع ما ليس بصوت.

وهناك وجه آخر لهذا القياس وهو أن الرؤية تتعلق بكل موجود وكذلك السماع يتعلق بكل موجود والكلام النفسي موجود إذن فهو مما يسمع، « فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسي مسموعاً فذهب الأشعري إلى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسي موجود »[1].

الدليل الثاني: هذا الدليل يقوم على نقد ما نُقل عن الإمام الماتريدي من استحالة سماع ما ليس بصوت، فيقول صاحب (النبراس): « وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أن يسمع وإن لم يكن صوتاً وذلك على خرق العادة... وبالجملة السمع عنده بخلق الله سبحانه الإدراك في الحاسة أو النفس فيجوز في الأصوات وغيرهما »[2].

في حين أننا نجد أن الغزالي كغيره من الأشاعرة يصرح بجواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت، فيقول: « قلنا: سمع[3] كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٨٣.

(٢) الفرهاري، محمد عبد العزيز، النبراس شرح شرح العقائد، ديوبند، ناشر دار الكتاب، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص١٣٩ (بتصرف).

(٣) المراد هنا موسى عليه السلام.

بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت »[1].

ويؤكد التفتازاني[2] على ما ذهب إليه الغزالي، فيقول: « اختيار الإمام حجة الإسلام - رحمه الله -، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الآخرة بلاكم، ولا كيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة »[3]

وهنا يبين التفتازاني أن سماع ما ليس بصوت يقع ولكن على طريق خرق العادات.

---

(١) الغزالي، الاقتصاد، ص٩١ / وانظر: البرنسي، أبو العباس أحمد، شرح عقيدة الغزالي الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفي ٥٠٥هـ علق عليه ووضع حواشيه السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ ص١٢٨-١٢٩/ وانظر: كامل، عمر عبد الله ، تهذيب واختصار شروح السنوسية (أم البراهين) للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد يوسف السنوسي (وهو تهذيب لشرح العلامة أحمد بن عيسى الأنصاري مع تعليقات مفيدة من شروح كبار العلماء على هذه العقيدة)، دار المصطفى، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ص٧٢.

(٢) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى (٧١٢ - ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ - ١٣٩٠م)، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفى فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه (تهذيب المنطق - ط) و (المطول - ط) في البلاغة، و (المختصر - ط) اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و (مقاصد الطالبين - ط) في الكلام، و (شرح مقاصد الطالبين - ط) و (النعم السوابغ - ط) في شرح الكلم النوابغ للزمخشري، و (إرشاد الهادى - خ) نحو، و (شرح العقائد النسفية - ط) و (حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب - ط) في الاصول، و (التلويح إلى كشف غوامض التنقيح - ط) و (شرح التصريف العزي - ط) في الصرف، وهو أول ما صنف من الكتب، وكان عمره ست عشرة سنة، و (شرح الشمسية - ط) منطق، و (حاشية الكشاف - خ) لم تتم، و (شرح الاربعين النووية - ط).)/ انظر: الزركلي، الأعلام، ج٧ ص٢١٩.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص١٥٦.

الدليل الثالث: وفي هذا الدليل إجابة عن سؤال ربما يتبادر إلى الأذهان، تقريره أن سماع موسى عليه السلام كلام الله الأزلي ثم انتهاء هذا السماع لموسى عليه السلام يقتضي حدوث أمر ثم انعدامه في ذات المتكلم ولكن هذا الأمر أعني حدوث الحادث في ذات الله محال، إذن فسماع موسى عليه السلام لكلام الله محال.

وللإجابة على هذا السؤال المتبادر إلى الأذهان قيل: « تعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً، أنه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتاً، ولا أنه بعدما كلمه سكت، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعاً، وقوّاه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك، ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه »(١)

(١) الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ضبط نصها وصححها عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص١٤٨.

المطلب الرابع: نقد الإمام الماتريدي من نفى العلم عن الله تعالى

نقد الماتريدي قول الجهمية(١) والمعتزلة وغيرهم في نفيهم العلم عن الله، مستدلاً بنص من كتاب الله تعالى، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ ﴾ [هود: ١٤] فيه دلالة نقض قول الجهمية والمعتزلة بنفيهم العلم عن الله وفي الآية إثبات العلم له بقوله: ﴿أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ ﴾ »(٢)

فإن الله تعالى قد أثبت العلم لنفسه بنص آي القرآن، فمن نفى عن الله العلم فقد خالف هذا النص من القرآن.

ويذكر الماتريدي أن من نفى العلم عن الله، يلزمه أن يصف ربه بالجهل، الذي هو محال، فيكون نفي العلم عنه محالاً، فيقول: « ثم يُسأل: كيف كان في الأزل ؟ إن علم أنه كان كذلك في الأزل، فيلزمه الاسم كذلك، أو علم أنه لم يكن كذلك، فيلحقه اسم الجهل، وهو بقولهم لازم، لأن تأويل العالم عندهم نفي الجهل، فإذا لم

---

(١) أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء: منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري -تعالى- بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيها، فنفى كونه حيا عالما وأثبت كونه: قادرا فاعلا خالقا لأنه لا يوصف بشيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، ومنها: إثباته علوما حادثة للباري -تعالى- لا في محل...ومنها: قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله -تعالى- الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت... وهو أيضا موافق للمعتزلة في نفي الرؤية وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع/ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٨٥.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٥١٤.

يكن عالماً في القديم فهو إذاً عند ذلك كان جاهلاً، ولا قوة إلا بالله »[1]

نستخلص أنّ مَنْ نفى العلم عن الله، إما أن يقول: إن الله علم أنه كان في الأزل عالماً، فيلزم من ذلك كون الله تعالى عالماً، وهو خلاف ما يقولون، وإما أن يعلم أنه كان في الأزل ليس بعالم، فيلزم منه أنه جاهل، لأن الجهل عندهم هو نفي العلم، ولكن وصف الله بالجهل محال، فيلزم من هذين الأمرين أن الله تعالى عالم، لأن الأول فيه إثبات ما أراد أن ينفيه، وفي الثاني ارتكاب المحال.

وفي بيان شبهتهم في نفي العلم والرد عليها، فإن الإمام (الباقلاني) يقول: « يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون لله سبحانه علم به علم ؟ فإن قالوا: لأنه لو كان له علم لوجب أن يكون عرضاً حادثاً وغيراً له وحالاً فيه وغير متعلق بمعلومين على سبيل التفصيل وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال وأن يكون مما له ضد ينفيه، لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به في الشاهد المعقول، فهذه سبيله، وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول لا يعقل وخروج عن حكم الشاهد والمعقول، وذلك باطل باتفاق، قيل لهم: ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم؟ فلا يجدون في ذلك متعلقاً»[2].

فإن الباقلاني ذكر السبب في ارتكابهم لهذه الشبهة، وبين بطلانه، أما السبب في قولهم بهذه الشبهة، هو قياسهم الغائب على الشاهد، ولكن هذا القياس باطل فما أدى إليه باطل.

ويوجه الماتريدي نقده لمن وصف الله تعالى بالبداء[3] في العلم، مستدلّا بوقوع

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٣٠.

(٢) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص١١٧.

(٣) البدآء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن / الجرجاني، التعريفات، ص٤٧.

النسخ[1] في الأحكام، وذلك لأن البداء على الله نقص محض، ولأنه يدل على انتفاء عموم صفة العلم وشمولها، فيقول:

« فإن قيل: ما الحكمة في النسخ ؟ وما وجهه ؟ قيل: محنةٌ يمتحن بها الخلق، ولله أن يمتحن خلقه بما يشاء في أي وقت شاء، يأمر بأمرٍ في وقت ثم ينهي عن ذلك، ويأمرُ بآخر، وليس في ذلك خروج عن الحكمة، ولا كان ذلك منه لبداءٍ يبدو له، بل لم يزل عالماً بما كان ويكون حكيماً يحكم بالحق والعدل، فنعوذ بالله من السرف في القول »[2]

من قال بالبداء على الله تعالى، استدل على قوله هذا بوقوع النسخ في الأحكام، لكن الماتريدي يرد على هذا الاستدلال، بأن النسخ في الأحكام يقع لامتحان الخلق، ولله أن يمتحن خلقه بما يشاء، فلا حجر عليه سبحانه فيما يختار، وليس في النسخ خروج عن الحكمة، بل النسخ دليل على تمام العلم، لأن الله تعالى علم بأن هذا الحكم يصلح إلى وقت كذا، ولا يصلح إلى ما بعد هذا الوقت، فلا بد من حكم آخر يصلح لما هو آتٍ وهذا دليل على تمام العلم وشموله، لا دليل على البداء في الحكم.

(١) النسخ: في اللغة: الإزالة والنقل، وفي الشرع: هو أن يَرِدَ دليلٌ شرعيٌّ متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه، فهو تبديلٌ بالنظر إلى علمنا، وبيانٌ لمدة الحكم الشرعي بالنظر إلى علم الله تعالى./ الجرجاني، التعريفات، ص٢٣٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٧٩.

المطلب الخامس: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في صفة التكوين

لقد اتفق الماتريدي ومن تبعه مع الأشاعرة على معظم صفات الله تعالى، ولكنهم اختلفوا في (التكوين) هل هو صفة زائدة على الصفات السبعة[1] المتفق عليها، أم أنه ليس بصفة زائدة، فمن قال: إن التكوين صفة زائدة، حكم بأزليتها، ومن قال إنها ليست صفة زائدة على الصفات الأخرى قال بحدوثها لأنها تعلقات لصفة القدرة، فذهب الماتريدي ومن تبعه إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني.

فعند الماتريدي إن (التكوين) صفة أزلية قائمة بذات المولى تبارك وتعالى كبقية الصفات.

على حين أن الأشاعرة يرون أن (التكوين) ليس بصفة زائدة على الصفات السبعة المعروفة، بل هو - أي التكوين - عبارة عن تعلق القدرة التنجيزي[2]، أي أنهم « وجعلوا[3] صفات الأفعال هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة »[4] فالتخليق مثلاً هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق هو تعلق القدرة بإيجاد الرزق وهكذا.

أولاً: أدلة الماتريدي

إن الماتريدي يعتبر نفي صفة التكوين الأزلية الزائدة عن الصفات السبعة

(١) المقصود بالصفات السبعة: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

(٢) إن للقدرة تعلقين: تعلقاً صلوحياً قديمًا وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لايزال، وتنجيزياً حادثاً وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل. / البيجوري،برهان الدين إبراهيم، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه وشرح غريب ألفاظه الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد الشافعي، القاهرة- مصر، دار السلام، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ص١٤٣.

(٣) أي الأشاعرة.

(٤) البيجوري، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٣٥.

بمثابة ذكر مخلوق دون ذكر خالقه، فيقول: « قول من قال: كان الله ولا خلْقَ، ثم كان الخلق بلا تكوين، هو غير الخلق، كقول مَن ذكر بلا غير المضاف إليه العالَمَ »[1].

فمن نفى صفة التكوين، فهو كمن ذكر العالم ولم يضفه إلى من خلقه، أي كقولنا: العالم مخلوق فقط.

لذلك نجد أن الإمام الماتريدي أخذ ينقد، ويسوق الحجج، لمن خالفه في زيادة هذه الصفة على السبع المذكورة وأزليتها، فيقول: « ثم لا يخلو التكوين: إما أن لم يكن، فحدث، وإما أن كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، وإما أن يحدث بنفسه، ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء، وإما بإحداث آخر فيكون إحداثاً بإحداث إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد، ثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث، وإن الله تعالى موصوف في الأزل أنه محدث مكون، فيكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه، وبالله التوفيق »[2]

لقد نقد الإمام الماتريدي القائلين بحدوث التكوين وبين أنه يلزمهم المحال، فإذا ألزمهم بالمحال لقولهم بحدوث التكوين أبطل قولهم وأثبت قوله، فيستخلص من دليله أنه في عدم إثبات أزلية صفة التكوين لله لزوم المحال، وما أدى إليه فهو محال، فيثبت المطلوب، وهو ثبوت أزلية صفة التكوين لله – تعالى –.

ولكن كيف يلزم القائلين بحدوث التكوين المحال ؟

يبين الماتريدي ذلك، بأنّ التكوين إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والمخالف لا يقول بقدمه إذن فهو حادث عندهم، وبما أنه حادث إما حدث وحده أو بإحداث آخر، فعلى الأول يلزم إثبات الحدوث بلا محدث وهذا محال، وعلى الثاني يلزم

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١١٠.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٨٦.

الدور[1] أو التسلسل [2] وكلاهما محال، وما أدى إليها محال، فثبت المطلوب.

سار أبو المعين النسفي كغيره من الماتريدية على نهج الإمام الماتريدي في القول بصفة التكوين، فقال: « إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزلياً والمكوَّن حادثاً كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثاً، وكذلك الإرادة والمراد » [3].

فالنسفي يصرح بأن التكوين صفة أزلية كباقي الصفات، ويجيب في كلامه السابق على قول من يقول: إن كان التكوين أزلياً يلزم منه قدم المُكوَّن، ولكن الأخير باطل.

فيجيب بأن قدم التكوين لا يلزم منه قدم المكوَّن، لأن صفة التكوين لها تعلق بالمكوَّن حال تكوينه فالحادث هو التعلق وليس الصفة كما في القدرة والمقدور.

ووافق الملا على القاري النسفي في كلامه السابق، فقال: « والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنّه خالق العالم ومكون له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به، فالتكوين ثابت له أزلاً وأبداً، والمكوَّن حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة »[4]

نلاحظ أن الملا على القاري قد استدل على إثبات صفة التكوين بالعقل والنقل، حيث ثبت بالعقل والنقل أن الله سبحانه وتعالى خالقٌ ومكونٌ للعالم، وهذا الوصف

---

(١) هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف (أ) على (ب)، و (ب) على (ج)، و (ج) على (أ) / انظر: الجرجاني، التعريفات، ص١٠٩ / التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢ص٩٤.

(٢) هو ترتيب أمور غير متناهية / الجرجاني، التعريفات، ص٦١ .

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ص٤٠٢.

(٤) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص٦٥- ٦٦

أعني الخلق والتكوين لا يطلق عليه إلا إذا كان مأخذ هذا الوصف قائماً به، وإذا ثبت قيام هذا المأخذ به ثبت قطعاً أزليته، لاستحالة قيام الحوادث بذاته تبارك وتعالى.

ويوافق البابرتي الماتريدي على القول بصفة التكوين، بل يذكر النص الذي استند إليه الماتريدي ومن تبعه، فقالوا: بصفة التكوين، فيقول البابرتي: « وقد استخرجه علماؤنا من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فيكون ﴾ [النحل: ٤٠]، والحاصل من مفهومه أن القدرة نسبتها إلى جانب الوجود والعدم سواء، والتكوين إنما هو باعتبار النظر إلى جانب الوجود »[١]

ويستنتج من هذا الدليل أن صفة التكوين صفة مرجحة للوجود على العدم، فلا بد من إثباتها، لأن هذا الوجود لا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه، فعند الماتريدية القدرة لا تصلح لأن تكون مرجحة، لأن نسبتها إلى الوجود والعدم على السواء، فكان لا بد من التكوين.

ونجد أن صاحب (شرح بدء الأمالي)، يوافق الماتريدي فيما ذهب إليه، فيقول: « اعلم أن التكوين غير المكوَّن عند أهل السنة والجماعة، والتكوين، والتخليق، والترزيق، والإيجاد، والإحداث، والإبداء، والاختراع، يرجع إلى معنى واحد، وهو إيجاد الشيء من العدم إلى الوجود.

والباري هو المكون الأزلي، نه لم يزل خالقاً، والتكوين أزلي صفة الخالق، وهي صفة أزلية قائمة كالحياة والعلم والقدرة »[٢]

هنا تصريح بأن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الباري سبحانه وتعالى، وكذلك بيان بأن صفة التكوين صفة مرجحة للوجود على العدم.

ويوافق البزدوي الماتريدي في هذه الصفة، فيقول: « إن التكوين والإيجاد صفة لله تعالى غير حادث، بل هو أزلي كالعلم والقدرة، والمكوَّن والموجود غير التكوين،

(١) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص٨٦– ٨٧.

(٢) أبو بكر الرازي، شرح بدء الأمالي، ص١٥٦

وكذا التخليق والخلق صفة لله تعالى غير حادث، بل هو أزلي، وغير مخلوق، وكذا الرحمة والإحسان، وكذا الرزق والمغفرة وجميع صفات الفعل لله تعالى »[1].

ويتضح لنا بهذه النصوص المذكورة سابقاً، موافقة الماتريدية لشيخهم الإمام الماتريدي - رحمه الله - في إثبات هذه الصفة لله تعالى، زيادة على الصفات السبعة المعروفة.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

الدليل الأول:

ويقوم هذا الدليل على إرجاع التكوين إلى تعلقات القدرة الحادثة.

حيث يقول صاحب (المسامرة): « والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق.»[2]

نلاحظ جلياً أن صاحب (المسامرة) يذكر أن الأشاعرة قد أرجعوا صفة التكوين التي قال بها الماتريدية إلى تعلقات القدرة التنجيزية، وهي حادثة، فعلى هذا لا حاجة لإفرادها صفة أخرى زائدة على صفة القدرة.

ولقد وافق شارح (الطحاوية) صاحب (المسامرة) فيما نقل من مذهب الأشاعرة في هذه المسألة، فيقول: « وذهب الأشاعرة إلى أنها حادثة، لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات كلها حادثة »[3]

---

(١) البزدوي، أصول الدين، ص٧٦.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٩٢- ٩٣ / انظر: السامرائي، طه خالد، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ ص٤٩

(٣) الغنيمي، عبد الغني، شرح العقيدة الطحاوية المسماة (بيان السنة والجماعة)، حققه وعلق عليه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دمشق - سورية، دار الفكر، بيروت- لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٧٠م، إعادة ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ص٥٧.

الدليل الثاني:

ويقوم هذا الدليل على نقد استدلال الماتريدية على إثبات صفة التكوين، المتضمن أن القدرة نسبتها إلى جانب الوجود والعدم سواء، فلا بد من مرجح لجانب الوجود على العدم، وهو عند الماتريدية التكوين.

فيقول التفتازاني: « ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والإرادة وإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوَّن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.»[1]

يستنتج من هذا النص للإمام السعد، أن القدرة نسبتها إلى طرفي الممكن على السواء، هذا بالنظر إلى القدرة بذاتها، ولكن عند انضمام الإرادة إلى القدرة فإنها تخصص أحد طرفي الممكن على مقابله.

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٨٧

المبحث الخامس:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في رؤية الله تعالى

لقد « اختلف الناس في جواز رؤية الله تعالى»[1]، فعند الماتريدية والأشاعرة من أهل السنة « إن الله تعالى جائز الرؤية »[2].

وذهبت المعتزلة إلى أن الرؤية « مما يجب نفيه عن الله تعالى »[3].

وعند النظر في هذه المسألة عند الماتريدي، فإننا نستطيع أن نتحدث عنها، من خلال ثلاثة محاور، وهي:

المحور الأول: المنهج الذي اتبعه أبو منصور الماتريدي في اثبات الرؤية.

المحور الثاني: يشتمل على ذكر سبع شُبَه اعتمد عليها المعتزلة في نفي الرؤية.

المحور الثالث: وفيه بيان نقد الماتريدي لهذه الشبه السبع.

بيان المحور الأول:

إن الإمام الماتريدي مال إلى إثبات الرؤية بالأدلة السمعية، فيقول أبو المعين النسفي: « وكان الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - يرى الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية »[4]

ومال الإمام الأشعري إلى إثباتها بالأدلة العقلية كدليل الوجود [5]، وبعض الماتريدية مالوا إلى قول الأشعري كأبي المعين النسفي [6].

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص ٥٠٨.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص ٥٠٨.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢.

(٤) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص ٥٣١.

(٥) المقصود بدليل الوجود، أن الأشعري «كان يجعل العلة في جواز رؤية ما يرى وجوده» / ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص٨١.

(٦) انظر: النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٣٩.

ولقد وافق الفخر الرازي[1] الماتريدي، على أن الأصوب في إثبات الرؤية الدليل السمعي، فيقول: « مذهبنا في هذه المسألة، ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث »[2]

في حين إن صاحب (تحرير المطالب) من الأشاعرة يخالف الماتريدي والرازي

---

(١) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي(٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠م): الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الاوائل، وهو قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها، وكان يحسن الفارسية، من تصانيفه (مفاتيح الغيب - ط) ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و (لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات - ط) و (معالم أصول الدين - ط) و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - ط) و (المسائل الخمسون في أصول الكلام - ط) و (الآيات البينات - خ) مع شرح ابن أبي الحديد له، في خزانة الاسكوريال، المجموعة ٣٣ و (عصمة الانبياء - خ) كراريس من أوله، في خزانة الرباط (المجموعة ١١٨٠ كتاني) و (الاعراب - خ) في شستربتي، الرقم ٣٣٧٤ و (أسرار التنزيل - خ) في التوحيد، و (المباحث المشرقية - ط) و (أنموذج العلوم - خ) و (أساس التقديس - ط) رسالة في التوحيد، و (المطالب العالية - خ) في علم الكلام، و (المحصول في علم الاصول - خ) و (نهاية الايجاز في دراية الاعجاز - ط) بلاغة، و (السر المكتوم في مخاطبة النجوم - خ) و (الاربعون في أصول الدين - ط) و (نهاية العقول في دراية الاصول - خ) في أصول الدين. و (القضاء والقدر) و (الخلق والبعث) و (الفراسة) و (البيان والبرهان) و (تهذيب الدلائل) و (الملخص) في الحكمة، و (النفس) رسالة، و (النبوات) رسالة، و (كتاب الهندسة) و (شرح قسم الالهيات من الاشارات لابن سينا - ط) و (لباب الاشارات - ط) تهذيبه، و (شرح سقط الزند للمعري) و (مناقب الإمام الشافعي - ط) و (شرح أسماء الله الحسنى - ط) و (تعجيز الفلاسفة) بالفارسية، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظا بارعا/ الزركلي، الأعلام، ج٦ص٣١٣.

(٢) الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الجيل، ط١، ٢٠٠٤م- ١٤٢٤هـ ج١ص١٩٠

فيما ذهبا إليه، فيقول: « أما جوازه[1] فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل »[2].

ولكنني أجد أن هذه المسألة يمكن أن نثبتها بالعقل والنقل، بل إن إثباتها بهما مما يزيد المسألة وضوحاً وبياناً، وهذا بنظري أولى من الاقتصار في الإثبات على أحدهما.

بيان المحور الثاني والثالث:

ذكر المعتزلة عدداً من الشبه التي اعتمدوا عليها في نفي الرؤية، وكانت على النحو الآتي:

الشبهة الأولى:

احتج الكعبي من المعتزلة على نفي الرؤية، بأن الرؤية لله عبارة عن الإدراك والإحاطة بالمرئي، ولكن الإدراك والإحاطة بالله محال، فما أدى إليها محال وهو الرؤية، فثبت نفيها، « وقوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار والعيون »[3].

نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: « ولا نقول بالإدراك لقوله ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقد امتدح به بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية »[4]

إن الماتريدي يبين أن ما يستفاد من هذه الآية، نفي أن يكون الله مُدرَكاً لأحد، ولا تنفي أن يراه أحد، فكأن الماتريدي يلوح بأن فهم الآية ليس في محل النزاع.

---

(١) أي جواز الرؤية.

(٢) الكومي، أبو عبد الله محمد، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق نزار حادي، بيروت – لبنان، مؤسسة المعارف، ط١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م، ص١٦٨.

(٣) الهمذاني، عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث – القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ج١ ص٢٥٥.

(٤) الماتريدي، التوحيد / ص١٤٥.

ونجد أن صاحب (تبصرة الأدلة)، صرح بما لوح به الماتريدي، فيقول: « ويعض أصحابنا – رحمهم الله – قالوا: إن مورد الآية في غير محل النزاع لأن النزاع في الرؤية، والآية وردت بنفي الإدراك، ونحن كذا نقول: إن الإدراك منتفٍ ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الآية، وقالوا: إن الإدراك هو الإحاطة واللحوق وهما منتفيان عن الله تعالى بالإجماع.

فأما الرؤية فثابتة لما ذكرنا من الدلائل السمعية، فإذاً لا تعارض بين هذه الآية وبين الدلائل المثبتة للرؤية ليوفق بينهما بالتخصيص والتعميم والإطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفي ما وردت تلك بإثباته، إذ الرؤية والإدراك غيران.»[١].

إن صاحب (تبصرة الأدلة)، يصرح بأن الآية التي استدل بها المعتزلة على نفي الرؤية، ليست في محل النزاع، فإن الآية تنفي الإدراك الذي هو الإحاطة بالمُدْرَك من جميع جوانبه، فمن تنزه عن أن يكون له نهايات وجوانب تنزه أن يكون مُدْرَكاً لأحد، فلا تعارض بين هذه الآية والآيات التي تثبت الرؤية فلا حاجة إلى تكلف الجمع بينهما.

وتوافق الأشعري في الرأي مع الماتريدي و أبي المعين النسفي في أن الآية ليست في محل النزاع [٢].

ولكننا نجد أن البابرتي لا يوافق الماتريدي على أن الآية ليست في محل النزاع، ولا يوافق صاحب (التبصرة) على أنه لا حاجة إلى التوفيق بين آية نفي الإدراك، والآيات المثبتة للرؤية، لعدم وجود التعارض بينهما، فيقول: « بأن الإدراك هو الإحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه، لأن أصله من اللحوق، والإحاطة إنما تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب، فمعنى الآية: نفيُ الرؤية على سبيل الإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية، فإن نفي الرؤية

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص ٥٧٤.

(٢) انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص ٥٧٤.

على سبيل الإحاطة أخص من نفي الرؤية مطلقاً، ولا يلزم من نفي الأخص نفيُ الأعم »[1].

نلاحظ هنا أن المقصود من الإدراك المنفي عن الله بنص القرآن، هو عبارة عن الإحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه، وبما أنه تعالى يتنزه أن يكون له جوانب، فالرؤية بهذا المعنى منفية عنه، ولكن هذه الرؤية على سبيل الخصوص، ونفي هذه الرؤية لا يستلزم نفي أصل الرؤية، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

ولكن بعد محاولتي لفهم كلامهم - رحمهم الله - أرى أن الآية ليست في موطن النزاع، لأن الإدراك إحاطة بحقيقة الشيء أعم من أن يكون الشيء له نهايات وحدود أولا فإذا نفت الآية الإدراك عن الله فإنها تنفي الإحاطة بحقيقته، والرؤية ليست تستلزم الإحاطة بحقيقة الله.

الشبهة الثانية:

احتج الكعبي من المعتزلة على عدم الرؤية، بأن الرؤية حتى تتحقق لها شروط، منها « تقليب الحدقة نحو الشيء التماساً لرؤيته، وذلك لا يصح إلا والمنظور إليه في جهة مخصوصة »[2].

وكذلك وجود مسافة بين الرائي والمرئي، والمقابلة، واتصال الهواء، وعدم الصغر، والبعد، والحيز الذي يشغله المرئي، وكون الرائي وضع مقابلاً للمرئي، وعدم كون المرئي ضخماً في الجسم أو شيئاً ضئيلاً، وهذا كله يلزم منه المحال في حق الله تعالى ، إذن فالرؤية ممتنعة[3].

---

(١) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص١٤٥ / وانظر: السنوسي، أبو عبد الله محمد، شرح العقيدة الكبرى المسماه عقيدة أهل التوحيد، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ، ص٣٢٧/ وانظر: عثمان، عبد المنعم فؤاد، رؤية الله تعالى بين المعتزلة وأهل السنة، بورسعيد- القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م، ص٢٨-٣٠.

(٢) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج١ص٢٩٧.

(٣) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص١٤٦.(بتصرف).

نقده لها:

نقد الماتريدي هذه الشبهة، وبين أن هذه الشروط التي اشترطها المعتزلة لوجود الرؤية، قد توجد تلك الشروط كلها مع عدم تحقق الرؤية، وذلك إما أن يكون بحجب، أو بخاصة جوهر منعت رؤيته، فإذا جاز هذا، جاز حينئذٍ وقوع الرؤية مع انتفاء تلك الشروط، فبان بأن هذه الشروط ليست شروطاً عقلية للرؤية بل هي شروط عادية[1].

ويوافق البزدوي[2] الماتريدي، على أنه لا يشترط في رؤية الله تحقق هذه الشروط، ويضرب لصحة عدم الاشتراط مثالاً، فيقول: « إن الله تعالى يُرينا لا عن جهة، وإن كان الرائي في الشاهد لا يرى إلا عن جهة، لما أن الله تعالى لا جهة له، فكذا يُرَى لا في جهة، لأنه لا جهة له، وإن كان في الشاهد لا يُرى الشيء إلا في جهة »[3].

لقد اتفق أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم مع المعتزلة، على أن الله تعالى يرانا، واتفقوا كذلك على أن الله منزه عن الجهات، فيلزم المعتزلة بعد الإقرار بالمقدمتين السابقتين، بأن الله يرانا بلا اشتراط الجهة، لأنه منزه عن الحلول بالجهات، فكما جاز أن يرانا الله تعالى بلا اشتراط جهة، فكذلك نراه سبحانه بلا اشتراط جهة، وإذا انتفى شرط من شروطهم انتفت سائر الشروط التي وضعوها.

---

(١) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص١٤٧.(بتصرف).

(٢) أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين، ويلقب بالقاضي الصدر، هو العلامة، شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي... كان أبو اليسر إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، ملأ الكون بتصانيفه في الأصول والفروع، وولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة، توفي:ببخارى، في تاسع رجب، سنة ثلاث وتسعين، وقال ابن السمعاني: مولده سنة إحدى وعشرين/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٩ص٤٩.

(٣) البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تحقيق الدكتور هانز بيترلنس، ضبطه وعلق عليه الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٩٢.

ويصرح التفتازاني، بأن هذه الشبهة التي نقدها الماتريدي، هيمن أقوى الشبه العقلية للمعتزلة، فينقدها ويقول: « وأقوى شبههم من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى، والجواب منع هذا الاشتراط(...) وقياس الغائب على الشاهد فاسد »(١)

إن اشتراط المعتزلة لهذه الشروط لتحقق الرؤية، جاءهم من أمر فاسد، وهو قياسهم للغائب على الشاهد، ولكن هذا القياس باطل، فما أدى إليه وهو نفي الرؤية باطل، فثبت بذلك عدم اشتراط الرؤية لهذه الشروط.

الشبهة الثالثة:

احتج الكعبي من المعتزلة على نفي وقوع الرؤية لله، بأن الرؤية لله لو كانت واقعة في الآخرة، لكانت تقع في الدنيا كذلك، لوجود العلة، وهي الوجود.

فإن « القديم تعالى لو جاز أن يُرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن »(٢) فوجب أن لا نراه في أي حال من الأحوال.

نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيبين أن الرؤية لم تقع في الدنيا مع أنها غير محالة، إلا أن عدم الوقوع في الدنيا لأن الدنيا هي دار الحجب والمحنة والكلفة، فلو وقعت

(١) التفتازاني، سعد الدين، شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الدين عمر النسفي نفع الله بعلومها، مذيلاً بحاشية العلامة الخيالي ومهمشا بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور، المكتبة الأزهرية – القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص ٩٤ / وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر،المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص٧٦.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٥٣.

الرؤية لسقطت المحنة، ورفعت الكلفة، والدنيا لهما خلقت[1]

ويوافق أبو المعين النسفي الماتريدي،على أن الرؤية في الدنيا ليست محالة، بل هي ممتنعة عادة، فيقول: « إن رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا، ليقال لا تنعدم لئلا يؤدي إلى قلب العادة، إلى هذا الجواب ذهب أكثر أصحابنا[2] وإليه يشير الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمه الله - » [3]

الشبهة الرابعة:

إن أهل السنة، استدلوا بسؤال موسى عليه السلام لربه أن يراه، على جواز الرؤية لله تعالى[4]، بينما أخذ المعتزلة والكعبي منهم في إيراد وجوه من شبهة حول هذا السؤال.

الوجه الأول من الشبهة الرابعة:

بين الكعبي أن سؤال موسى عليه السلام ليس للرؤية بل كان يطلب علم الإحاطة بالآيات التي يعلم بها ربه[5]

فإن الكعبي حمل الرؤية التي سألها موسى عليه السلام من ربه، على طلب العلم بالآيات التي يعلم بها ربه، وليس على رؤيته تعالى.

نقده لها:

نجد أن الماتريدي نقد هذه الشبهة، بثلاثة وجوه، فيقول: « فإن قيل: لعله سأل

---

(١) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص١٤٨.(بتصرف).

(٢) أي الماتريدية.

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص ٥٦٣.

(٤) انظر: الرازي، فخر الدين محمد، الإشارة في أصول الكلام، حققه محمد صبحي العايدي و ربيع صبحي العايدي ، قدم له د. أكرم عبد الوهاب الموصلي والدكتور علي الفقير، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص١٠٤.

(٥) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص١٤٨.

آية يعلم بها ربه، قيل: لا يحتمل ذا لوجوه:

أ) أحدها أنه قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقد أراه الآية.

ب) وأيضاً إن طلب الآيات يخرج مخرج التعنت، وقد أراه الآيات، وذلك تعنت الكفرة: إنهم لا يزالون يطلبون الآيات وإن كانت الكفاية قد ثبتت، فمثله ذلك.

ج) وأيضاً إنه قال: ﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والآية التي يستقر معها الجبل دون الآية التي لا يستقر معها، ثبت أنه لم يُرد بذلك الآية ولا قوة إلا بالله»[١]

إن الماتريدي ينقد كلام الكعبي ويرد عليه ؛ بأن موسى عليه السلام أراد بسؤاله طلب الآيات، وذلك أن الله قال لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ وقد أراه الله الآيات، وطلب الآيات من بعد ظهورها تعنت، يتنزه نبي الله موسى عليه السلام عن ذلك، فظهر أن الأمر على خلاف ما فهم الكعبي وتعنت.

ويؤكد الماتريدي الوجه الثاني في (التأويلات)، فيذكر أن سؤال الآيات بعيد، لأن الله أعطى موسى عليه السلام كثيراً من الآيات، كالعصا واليد وفرق البحر، فإذا بطل ذلك دل أنه سأل حقيقة الرؤية[٢].

ونجد أن صاحب (المسامرة)، يوافق الماتريدي على أن سؤال موسى عليه السلام دل على جواز الرؤية، لا على غيرها، فيقول: « ونفس سؤال موسى عليه السلام الرؤية إذ لا يسأل نبي كريم من أولي العزم الرب جل وعلا ما يستحيل عليه، أرأيت المعتزلي أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى عليه وسلم »[٣].

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٤٢.

(٢) انظر:الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٨١.

(٣) أبي شريف، المسامرة، ص٥١- ٥٢.

إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، يتنزهون عن الجهل بما يجب لله تعالى وما يستحيل، فلو كانت الرؤية مستحيلة في حق الله تعالى لعلمها موسى عليه السلام وهو الكليم، فدل طلبه للرؤية على جوازها، إلا إذا اعتبرنا أن المعتزلة أعلم بالله من كليم الله.

ونجد أن صاحب (المسامرة) في عرضه السابق يجري مع الماتريدي، فإن الماتريدي يقول: « ولو كانت الرؤية لا تجوز لكان منه جهل بربه، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعاً لرسالته، أميناً على وحيه »[1].

الوجه الثاني من الشبهة الرابعة:

وتقوم هذه الشبهة على أن سؤال موسى عليه السلام الرؤية كان من أجل سؤال القوم له، وليس من أجل نفسه فإنه يعلم أنها ممتنعة، فإن القاضي عبد الجبار يقول: « إن السؤال لم يكن سؤال موسى عليه السلام وإنما كان سؤالاً عن قومه »[2] حيث قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة:٥٥].

نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة للمعتزلة، ويبين أن هذا الفهم بعيد، لأنه لو كان سؤاله إياه لسؤال قومه لكان لا يقول: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولكن يقول أَرِهم ينظروا إليك، فدل أنه لم يكن لذلك[3].

الشبهة الخامسة:

احتج المعتزلة على نفي الرؤية بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ [البقرة: ٥٥].

استدلوا بأن الرؤية لو كانت جائزة، لما أخذتهم الصاعقة، ولا استوجبوا

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٨٢.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٢.

(٣) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٨١.

بذلك العذاب والعقوبة، فعندما أخذتهم الصاعقة عقب سؤالهم الرؤية، علمنا أنها محالة[1].

نقده لها:

يوجه الماتريدي نقده إلى هذه الشبهة، فيقول: « فليس في الآية دليل نفي الرؤية بل فيها إثباتها، وذلك أن موسى عليه السلام لما سألوا الرؤية لم ينههم عن ذلك ولا قال لهم: لا تسألوا هذا(...) وإنما أخذ هؤلاء الصاعقةُ بسؤالهم الرؤية لأنهم لم يسألوا سؤال استرشاد وإنما سألوا سؤال تعنت »[2].

يستدل الماتريدي بهذه الآية على خلاف ما استدل به المعتزلة، فإن في هذه الآية إثبات الرؤية، لأن الرؤية لله لو كانت أمراً محالاً، لنهاهم موسى عليه السلام عن سؤالهم إياها، فلما لم ينههم موسى عليه السلام عن هذا السؤال، دل على أن الرؤية ليست بمحالة.

وأما عن أخذ الصاعقة لهم فلأنهم متعنتون، لا لسؤالهم أخذتهم.

---

(١) انظر: الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٥٤

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٥٤٠ (بتصرف).

الشبهة السادسة:

احتج أهل السنة في اثبات الرؤية بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] [١]، ووجه المعتزلة شبهتهم إلى هذا الاستدلال، بأن المراد من كلمة ﴿ناظرة﴾، أي انتظار ثواب الله، وليس المراد النظر إلى ذات الله.

فإن « النظر المذكور ههنا[٢] بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار، قد ورد قال تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة:٢٨٠] أي انتظار وقال جل وعز فيما حكي عن بلقيس ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل:٣٥] إي منتظرة »[٣].

نقده لها:

نقد الماتريدي هذه الشبهة بأربعة أوجه، وهي:

الوجه الأول: إن الآخرة ليست داراً للانتظار وإنما دار الانتظار هي الدنيا.

الوجه الثاني: لو كان المراد ب ﴿ناظرة﴾ الانتظار لأصبح تأويل الآية وجوه يومئذ ناضرة بانتظار الثواب وذلك باطل.

الوجه الثالث: إن قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] وهنا يستعمل حرف ﴿إِلَى﴾ في النظر إلى الشيء لا في الانتظار.

الوجه الرابع: إن هذه الآية تخرج مخرج البشارة وتعظيم ما نالوه من النعم والانتظار ليس منه[٤].

---

(١) انظر: الأشعري، أبو الحسن علي، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وفي اخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للمصنف، ضبطه وصححه محمد أمين الضنّاوي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ص٣٩.

(٢) المقصود بـ(ههنا) قوله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣].

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٥.

(٤) انظر: الماتريدي، التوحيد، ص١٤٣.

إن الآية تتحدث عن نعيم أهل الجنة، والانتظار لا يوجد فيه نعيم، بل إن الانتظار فيه مشقة ونصب، فلا تتناسب المشقة مع البشارة والنعيم الذي في الجنة.

إن الماتريدي سار على نهج أبي حنيفة النعمان في الاستدلال بهذه الآية على إثبات الرؤية، فإن أبا حنيفة استدل بهذه الآية على إثبات الرؤية، فينقل عنه (النيسابوري) فيقول: « في رسالة أبي حنيفة - رضي الله عنه - إلى بعض الناس: وأما قولك: إني أزعم أن الرب - تعالى - لا ينظر إليه أهل الجنة، سبحان الله العظم ! كيف تأتي بما لستُ له من القائلين، الله - تعالى - يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣] فلو قلتَ: لا ينظرون، كنت تقول: الله من الكاذبين، ولكنك حرَّفتَ عليّ قولي: إن نظرهم إلى الله تعالى لا يشبهه نظرُ الخلق إلى الخلق »[1].

إن أبا حنيفة - كما نقل ذلك النيسابوري عنه - يستدل بهذه الآية على إثبات الرؤية، بل يعتبر أن من ينكر الرؤية يلزمه تكذيب خبر الله، فالآية عنده صريحة في إثبات الرؤية.

الشبهة السابعة:

أورد المعتزلة شبهتهم هذه استناداً إلى قول موسى عليه السلام: ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣]، فقالوا: « موسى عليه السلام تاب عما سأل وفعل فقال: ﴿ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف:١٤٣] فلما تاب عن اعتقاده دل أن اعتقاده كان باطلاً » [2]

استدل المعتزلة بتوبة موسى عليه السلام على نفي الرؤية، لأنه تاب بعد سؤال الرؤية، فلما تاب عقب السؤال دل على بطلان السؤال.

(١) النيسابوري، أبو العلاء صاعد، الاعتقاد (عقيدة مروية عن الإمام الأعظم والحبر الأعلم الأقدم سراج الأمة، كاشف الغمة، المخصوص بعناية الكريم المنان أبي حنيفة النعمان)، تحقيق ودراسة الدكتور سيد باغجوان، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ ص١٧٦.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص٨٥.

وذكر المعتزلة سبباً لقول موسى عليه السلام: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ ، فقالوا: « لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول قوله »[1].

نقده لها:

نقد الماتريدي شبهة المعتزلة هذه، وذلك ببيانه « معنى توبته »[2] عليه السلام ، فلما ظهر المعنى المراد من توبة موسى عليه السلام ، ظهر أن الأمر على خلاف ما فهم المعتزلة.

وفي بيان معنى التوبة التي صدرت من موسى عليه السلام، يقول الماتريدي: « لكنه يحتمل أن يكون – إذ قال له ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، وكان عنده جواز الرؤية في الشاهد واحتمال وسعه ذلك بما وعد الله له في الآخرة – رجع عما كان عنده وآمن بالذي قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، وإن كان في أصل إيمانه داخلاً »[3]

ويوافق البزدوي الماتريدي في هذا التوجيه لهذه الآية، فيقول: « فنقول: تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد، فإن الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد »[4]

فالتوبة كانت عن السؤال، بينما اعتقاده حق لأن الرؤية أمر جائز، وسؤال موسى عليه السلام دليل على جوازها.

---

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٨٥.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص١٥٠ / الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٨٥.

(٤) البزدوي، أصول الدين، ص٨٥.

المبحث السادس

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال الله تعالى

وفيه ثمانية مطالب

المطلب الأول: نقده المخالفين في أفعال العباد

المطلب الثاني: نقده من وصف الله تعالى بالظلم

المطلب الثالث: نقده من وصف أفال الله تعالى بالأغراض

المطلب الرابع: نقده المخالفين في عموم إرادة الله تعالى

المطلب الخامس: نقده من قال بالوجوب على الله تعالى

المطلب السادس: نقده المخالفين في التكليف بما لا يطاق

المطلب السابع: نقده المخالفين في أجل المقتول

المطلب الثامن: نقده المخالفين في الرزق

المطلب الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أفعال العباد

اختلف علماء الكلام في أفعال العباد الاختيارية، هل هي مخلوقة لله تعالى أو للعبد، فذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم، إلى أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى وليس للعبد فيها إلا الكسب.

وذهب الجبرية[١] إلى أن العبد مجبور على أفعاله الاختيارية وليس له كسب ولا خلق بل الكل لله تعالى فالعبد عندهم كالريشة في مهب الريح.

وذهب المعتزلة إلى أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية.

* نقده الجبرية

يصرح الماتريدي بمذهبه في هذه المسألة، قبل النقد للمخالف والتعرض له، فيقول: « ثم المذهب الصحيح(...) أن للعبد فعلاً حقيقة لا مجازاً »[٢]

وبعد هذا التصريح يبين شبهة الجبرية، والأسس التي قامت عليها هذه الشبهة، فيقول: «فمنهم من جعلها[٣] لهم مجازاً، وحقيقتها لله بأوجه.

أحدها: وجوب إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة، فلم يجز أن يكون الإضافة إلى الله مجازاً، لأنه الفاعل الحق والقادر الذي لا يعجزه

---

(١) الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب -تعالى-، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمي ذلك كسبا فليس بجبري / الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٨٤.

(٢) دائرة المعارف العثمانية، الرسائل السبعة في العقائد» شرح الفقه الأكبر للماتريدي»، حيدر أباد الدكن- الهند، ط٣، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، ص ١٢ (بتصرف).

(٣) أي أفعال العباد.

شيء، وفي ذلك إخراج عن قدرته وإزالة عن حقيقة فعله...

والثاني: أن بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الرعد:١٦]...

والثالث: أيضاً إنه لو جُعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان في معنى (خَلَقَ)، فيلزم اسم (خالق)، وذلك مما أباه الجميع، حيث قالوا: (لا خالق إلا الله) »[1]

ذكر الماتريدي الأسس التي قامت عليها شبهة الجبرية، في عدم نسبة شيء من الأفعال إلى العباد، فأجملها في ثلاثة أسس وهي:

١- لقد أجمل النقطة الأولى في عنصرين اثنين، وهما:

العنصر الأول: إن الله تعالى خالق كل شيء، ومن جملة الأشياء أفعال العباد، فوجب إضافتها إليه.

العنصر الثاني: في إخراج أفعال العباد عن أنها مخلوقة لله تعالى، إخراج لها عن قدرته تعالى.

٢- إن في نسبة الأفعال إلى العباد على الحقيقة إيقاعاً للتشابه بين الله تعالى والعباد في خلق الأفعال وهذا التشابه محال عقلاً

٣- إن العباد لو كان لهم إيجاد للفعل لكان العبد خالقاً؛ لأنه لا معنى للإيجاد إلا الخلق، وذلك مما يأباه الجميع.

ويبين لنا صاحب (تبصرة الأدلة) مذهب الجبرية في أفعال العباد، فيقول:

« اختلف الناس في أفعال الخلق، جعلها بعضهم لله تعالى ونفوا عنها تدبير الخلق وأزالوا عنها قدرتهم، بل لم يثبتوا لهم قدرة وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وأحالوا اتصاف العباد بالقدرة، وهو قول جهم

(١) الماتريدي، التوحيد ص٣٠٥ (بتصرف).

بن صفوان الترمذي [1]، وإضافتها إلى العباد عند هؤلاء مجاز، فيكون قول القائل: ذهب زيد ومشى عمرو، بمنزلة قول القائل: طال الغلام ومات زيد وابيض شعر عمرو وشاخ عبد الله »[2]

وبعد أن بين الماتريدي الأسس التي قامت عليها شبهة الجبرية، أخذ بنقد مذهبهم في هذه المسألة مستدلاً بالسمع والعقل والضرورة.

فأما نقده لهم بالسمع:

فيقول: « وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابراً.

فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنهي عنه، والثاني الوعيد فيه والوعد له، على تسمية ذلك في كل هذا فعلاً، من نحو قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وفي الجزاء ﴿يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٦٧] وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [الزلزلة: ٧]، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها »[3]

نستنتج من ذلك أن الماتريدي يستدل بالسمع من ثلاثة وجوه، وهي:

---

(١) جهم بن صفوان أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي، الكاتب، المتكلم، أس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها... وكان يقول: الإيمان عقد بالقلب، وإن تلفظ بالكفر، قيل: إن سلم بن أحوز قتل الجهم؛ لإنكاره أن الله كلم موسى/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٦ص٢٦-٢٧.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص١٧٣.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٣٠٦.

أ- جاء الأمر والنهي والوعد والوعيد في كتاب الله تعالى، وترتب الذي جاء بناءاً على أفعال العباد، فلو لم يكن لهم فعل لما كان معنى لذلك.

وجرى اللامشي مع الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « وحجتهم على الجبرية الأمر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم، فإن لله تعالى أوامر ونواهي، والأمر للإنسان بما لا فعل له فيه والنهي عما لا صنع له فيه سفه، وكذلك إعطاء الثواب له وإلحاق العذاب به على فعل نفسه سفه، وكذلك المدح والذم له على فعله سفه، إذ الإنسان لا يذم ولا يمدح على فعل غيره، وهذا كله دليل على أن للعبد فعلاً في ما يفعل »[1].

ب- إن الله – تعالى – قد أضاف إلى العباد بعض الأفعال ليدل أنها لهم حقيقة.

ت- لقد وفق الماتريدي بين أمرين، بسببهما زلت أقدام أقوام في مسألة أفعال العباد، فذهب قوم إلى الجبر في الأفعال، وذهب آخرون إلى القول بالخلق للأفعال وإن لم يصرح بعضهم بهذا اللفظ.

فإن الماتريدي لاحظ في أفعال العباد جهتين، وهما جهة كون الله خالقاً لكل شيء، وجهة أن الإنسان له مدخلية في بعض أفعاله ضرورة، فوفق بين الجهتين، فمن جهة إضافتها إلى الله بأنه خالق للأفعال أي مخرج لها من العدم إلى الوجود، ومن جهة إضافتها إلى العباد بالكسب لها بعد وجودها بخلق الله لها، فإضافتها إلى الله من جهة الخلق لها، وإضافتها إلى العباد من جهة الكسب لها.

ووافق البزدويُّ الماتريديَّ في هذا التوفيق، فقال: « أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعوله، والله تعالى هو موجدها ومحدثها ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثتين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد والإحداث، كإيجاد العين، وللعبد فعل وليس منه

---

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٩٩.

إيجاد »[1]

وأما نقده لهم بالعقل:

يقول الماتريدي: « ثم في العقل قبيح أن تضاف إلى الله الطاعة والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور المنهي المثاب المعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوة إلا بالله »[2].

نستخلص أن الماتريدي ينقد قول الجبرية في أفعال العباد، من خلال ترتب المحال على قولهم، فإن العباد لو لم يكن لهم في الحقيقة فعل، بل هي لله تعالى، مع جزمنا بأن العباد يقع منهم الفحشاء والمنكر والمعاصي والقبائح، فيكون الوصف لله بأنه مرتكب للفحش والمنكر والمعاصي وهذا مما لا يقول به عاقل.

وأما نقده لهم بالضرورة:

يقول الماتريدي: « إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب، فلو جاز صرفُ مثله مما طريق العلم به الحسُّ وإبطالُه، لجاز إبطال جميع الحسيات »[3]

إن استدلال الماتريدي بالضرورة الحسية، ليدلنا على أن منكر ذلك مكابر، فكل واحد من العباد يعلم من نفسه أن مختار لفعله الذي يفعل، وليس بمجبور، وطريق علم ذلك بديهة الحس، فإنكار ذلك هو إنكار للضروريات.

وممن قال بالضرورة التي قال بها الماتريدي اللامشي، فيقول: « ولأن العاقل متى تأمل في نفسه يعلم ضرورة أنه مختار في ما يفعله غير مضطر ولا مجبور فيه لأنه يعرف ببديهة العقل أنه متمكن من مباشرة ذلك الشيء وتركه »[4]

(١) البزدوي، أصول الدين، ص١٠٤.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٣٠٦.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٣٠٧.

(٤) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٩٩.

* نقده للمعتزلة

لقد ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال العباد من خلق العباد أنفسهم، فيقول القاضي عبد الجبار: « إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها »[1]

فيذكر الماتريدي بعضاً من شبه المعتزلة في أفعال العباد، فيقول:

« فاحتج من يأبى القول به[2] في خلق الأفعال: أوّلُ شيء أنهم أمروا بها ونهُوا عنها - وذكروا الآيات في الأمر بها والنهي - ولو جعلناها خلقاً له لكان يصير كأنه أمر نفسه ونهى عن خلق ذلك »[3]

نلاحظ أن هذه الشبهة تقوم على وجود الأمر والنهي من الله للعباد، فلو كان الله هو الذي خلق فعل العباد، مع وجود أمره ونهيه للعباد، فكأنما أمر ونهى نفسه، وهذا أمر باطل

وبعد عرض هذه الشبهة، يقدم الماتريدي نقده لها، معتمداً على انفكاك التلازم بين الأمر والخلق، فيقول: « أتقول أمر العبد بخلق الإيمان ونحوه ونهى عن خلق الكفر ونحوه ؟ فإن قال: بلى، صرح بأن الله تعالى أمر الناس أن يكونوا خالقين، وقد أبى المسلمون أن يكون غيره خالقاَ، ولم يختلف المسلمون في جواز عبادة الخالق مطلقاَ، وأن الخالق هو الرب وهو الإله، فيجب بهذا جعل كل عبد كذلك، وذلك مما أباه الجميع، وإن قال: لا، قيل: فإذ لم يوجب الأمر بالفعل والنهي عنه، أمراً بالخلق ونهياً عنه لِمَ قلت: إنه لو كان الله خالق ذلك لوجب الأمر له والنهي عنه، ولم يثبت من الوجه الذي فيه الأمر والنهي أمرٌ بالخلق وغيره ؟ »[4].

فالماتريدي هنا ينفي التلازم بين الأمر بالفعل والنهي عنه وبين الخلق، وذلك

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٣.

(٢) أي بخلق الله أفعال العباد.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٣١٨.

(٤) الماتريدي، التوحيد، ص٣١٨.

بتوجيه سؤال للخصم، يحصرهم بين احتمالين، يلزم من الأولى - كما ذكر - ارتكاب المحال، واتباع ما يأباه جميع الخلق، ويلزم من الإجابة الثانية - كما ذكر - ظهور الانفكاك بين الأمر والخلق، وهو المطلوب.

ولقد وافق أبو المعين النسفي الماتريدي في استدلاله السابق على المعتزلة، بأنهم لو أثبتوا خلق الأفعال للعباد لأدى ذلك إلى وقوع الشرك في الخالقية، فيقول أبو المعين النسفي: « ويدل على صحة ما قلنا[1] أنا لو قلنا: بأن العبد يخلق فعل نفسه، وأدى ذلك أن يكون الخالق اثنين، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك لله تعالى في الخالقية، ومن ادعى الشرك مع الله في الخالقية يكفر.

يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾ [الفرقان: ٢] وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وفعل العبد شيء»[2]

ووافق اللامشي كذلك الماتريدي على الاستدلال السابق، فقال: « إنّ خالقَ أفعال العباد هو الله تعالى لأنّ في إثبات قُدرة التخليق للعباد إثباتَ الشريك لله تعالى في تخليق العالم »[3].

وأما في (التأويلات) فإننا نجد الإمام الماتريدي قد أكثر من نقده للمعتزلة فيما ذهبوا إليه في أفعال العباد، ونستطيع أن نرجع نقده المعتمد على آي القرآن إلى أمرين اثنين، وهما:

الأمر الأول:

أن الله تعالى قد أضاف بعضاً من أفعال العباد إلى نفسه، ليدلنا على أن له فيها صنعاً، فعلى سبيل المثال:

أ- عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا ﴾ [النساء: ٨٨] يقول:

---

(١) أي قوله: بأن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى.

(٢) النسفي، بحر الكلام، ص٧٧.

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٩٧-٩٨.

« وفي إضافة ارتكاسهم إلى الله دلالة خلق فعلهم وحِرمان أمرٍ يملكه »[1].

ب-وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٢] يقول: « وهذه الآية: قوله عز وجل ﴿ ثُمَّ صَرَفَكُمْ ﴾ وقوله: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١٤٠] يردان على المعتزلة، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ ﴾ الآية [آل عمران: ١٥٤] لأنهم يقولون: هم الذين صرفوا لا الله، وهم الذين كتبوا عليهم القتل لا الله، وهم الذين يداولون لا الله، وقد أضاف عز وجل ذلك إلى نفسه، فعلى ذلك لا يضيف إليه إلا فِعلاً له صنعٌ فيه »[2]

ج- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الروم: ٣٧] يقول:

« وهذه الآية وغيرها من الآيات تنقض على المعتزلة لأنهم لا يجعلون لله في مكاسب الخلق وحرفهم وتجاراتهم وجميع أسبابهم التي بها يرتزقون ويتعيشون صنعاً وإنما يجعلون ذلك في الخارج من الأرض، فدل أن لله في ذلك صنعاً حيث يقع من البسط والتوسع والتضييق والتقتير، والله أعلم »[3]

د- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ [الصف: ٩] يقول: « لأن إتمام نوره إن كان بالحجج أو بالنصر والغلبة أو بإظهاره في الأماكن كلها فإنما يكون بأفعال العباد، ثم أضافه الله تعالى إلى نفسه، فثبت أن لله تعالى في أفعال العباد صنعاً وتدبيراً »[4].

الأمر الثاني:

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٤٦٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٣٢٢.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٥٢.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج٥ ص١٢١.

إن الله تعالى أخبر، أنّ قدرته عامة التعلق بكل الأشياء الممكنة، وبما أن أفعال العباد شيء ممكن، فلا بد من شمول القدرة لها، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل: ٧٧] يقول:

« وظاهر الآية ينقض على المعتزلة قولهم لإنكارهم خلق أفعال العباد لأنه أخبر أنه على كل شيء قدير، وعلى قولهم هو غير قادر على ألف ألف شيء »[١].

وهذا الذي قرره علماؤنا هو مذهب سلف هذه الأمة، فيقول البابرتي: « أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى، لا خالق لها غيره، وهو مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين »[٢].

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص١٠٧.

(٢) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص١١٢.

المطلب الثاني: نقد الإمام الماتريدي من وصف الله تعالى بالظلم

نقد الماتريدي من وصف الله تعالى بالظلم، وذلك بأن صدور الظلم عن الله محال، وبين سبب استحالة صدور الظلم عن الله، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٨] بقوله:

« والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فإذا كان من في السموات وما في الأرض كلُّهُ له، ومن وُصِفَ في الخلق بالظلم، فإنما وصف لأنه يضع حق بعضٍ في بعض، ويمنع حق بعضٍ فيجعل لغير المحق، فالله يتعالى عن ذلك »[١]

فالماتريدي يبين لنا تنزه الله تعالى عن الظلم بأمرين اثنين، وهما:

١- بيانه لمعنى الظلم، فقد ذكر أن الظلم يطلق على وضع الشيء في غير موضعه، والسبب في صدور الظلم من الخلق أنه لا يوجد أحد من المخلوقين قد ملك كل المواضع فيتسنى له أن يضع ما شاء أين شاء.

٢- بعد بيانه لمعنى الظلم، فإن هذا المعنى لا يتصور في حق الله، لأنه لا يتصور موضع إلا وهو ملك لله، فلله أن يضع ما شاء أين شاء، ولا يكون ظالماً، لأن الملك كله لله، ومن تصرف في ملكه كيف شاء لا يعد ظالماً.

وفي ذلك يقول صاحب (المسامرة): « [الظلم] هو [التصرف في غير الملك] وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما »[٢]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٩٩.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص١٧١.

المطلب الثالث:
نقد الإمام الماتريدي من وصف أفعال الله تعالى بالأغراض

إن من اعتقد بربه أنه متصف بالغنى الذاتي، محال أن يصف فعل ربه بالأغراض، فالغرض في الفعل يدل على أن الغنى لصاحب الغرض لا يكون ذاتياً، بل بغيره وهو هذا الغرض، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣] يقول: «هذا يرد على الثنوية مذهبهم لأنهم يقولون: إنه إنما خلق الخلائق لمنافع نفسه، لأنه ليس بحكيم من فعل فعلاً، لا يقصد منفعة نفسه، فأخبر عز وجل أنه غني بذاته، وأن من يقصد قصد المنفعة بفعله لحاجة، تقع له، ودفع ضرر يصيب، يقصد بالفعل قصد قضاء الحاجة ودفع الضرر عن نفسه، فأما الله سبحانه وتعالى فهو الغني بذاته، وأما الخلائق فهم الفقراء إليه لمنافع أنفسهم وهو غني عن خلقه على ما أخبر »[(١)]

إن الماتريدي في كلامه السابق، ذكر شبهة الثنوية التي تنسب إلى الله الغرض في أفعاله، وبعد ذكر الشبهة أخذ في هدمها، ليثبت المذهب الحق، وهو أن فعل الله تعالى لا لغرض لتنزهه عن الغرض، لأن في الغرض نقصاً في مقام الإلوهية، لذلك فإن كلام الماتريدي السابق قام على أمرين اثنين، وهما:

١- ذكره لشبهة من نسب إلى الله تعالى الغرض في أفعاله

فذكر الماتريدي أن شبهتهم تقوم على أن خلق الخلق، وفعل الفعل لا لمنفعة تعود على الخالق والفاعل، سفه خارج عن الحكمة، والله منزه عن السفه، وعدم الحكمة، فوجب القول بالغرض في أفعاله تعالى.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٧٧.

٢- نقد الماتريدي هذه الشبهة بأمرين اثنين، وهما:

أ- أن الغرض في الأفعال يكون إما لجلب منفعة، أو دفع مضرة يخشى أن تلحق بالفاعل، ولكن هذا المعنى يصلح لمن ينتفع بالمنافع ويتضرر بالمضار، أما الله سبحانه وتعالى فهذا المعنى لا يقع عليه، لأنه لا يحتاج إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة، بخلاف أفعال الخلق، فإنها لغرض، لأنهم ينتفعون بالمنافع ويتضررون بالمفاسد.

ب- أن الله تعالى ثبت له الغنى المطلق بما أخبر[١]، فثبوت هذا الوصف له، والقول بالغرض في الأفعال تناقض، لأن صاحب الغرض في الفعل ناقص في غناه مكتمل بالغرض.

ولقد جرى صاحب (المواقف) وغيره من أهل السنة مع الماتريدي في هدم هذه الشبهة، فيقول: « لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال »[٢].

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]

(٢) الأيجي، عضد الله والدين عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب- بيروت، مكتبة المتنبي- القاهرة، مكتبة سعد الدين - دمشق، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص٣٣١-٣٣٢.

المطلب الرابع:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في عموم إرادة الله تعالى

ذهب المعتزلة إلى أن المعاصي والشرور ليست بإرادة الله تعالى ومشيئته، فعندهم « أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي »[1]، وهذا الذي قالوا خلاف مذهب أهل السنة والجماعة، فعندهم أن الموجودات كلها من معاصٍ وشرور وطاعات كلها بإرادة الله تعالى ومشيئته، وهذا هو المعروف عن السلف، فإن صاحب (المسامرة) يقول: « [فهو تعالى مريد لما نسميه شراً من كفر وغيره] من المعاصي [كما هو مريد للخير] من إيمان وغيره من الطاعات [ولو لم يرده] أي الشر [لم يقع] هذا هو المعروف عن السلف»[2].

قام الماتريدي بذكر الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة في هذه المسألة، وقدم نقده لها، وسبقه في ذلك أبو حنيفة النعمان، الذي قال عنه النيسابوري صاحب (الاعتقاد): » وقال أبو حنيفة – رضي الله عنه –: أراد الله لفرعون الكفر، وأراد لإبليس أن يريد لفرعون الكفر، وأراد أن يريد لنفسه الكفر، وأراد لموسى أن يريد له الإيمان، فكل بإرادة الله تعالى، سعادة موسى وشقاوة هذين »[3]

الشبهة الأولى ونقدها: قول المعتزلة: باتحاد الأمر والإرادة

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، بذكر أدلة من السمع، يظهر فيها الانفكاك جلياً بين الأمر والإرادة.

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ* قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٤٣١.
(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص١١٩ – ١٢٠.
(٣) النيسابوري، الاعتقاد، ص١٥٥.

[الصافات: ١٠٤-١٠٥]، يقول: « يجوز أن يحتج بهذه الآية على المعتزلة لقولهم: إن الله عز وجل إذا أمر أحداً يجوز ذلك الفعل منه، وأراد أن يفعل ما أمر به، ونحن نقول: يجوز أن يريد غير الذي أمر به، يريد أن يكون ما علم أنه يكون منه، ويختاره، حيث قال عز وجل ﴿ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾ ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ ولم يكن منه بحقيقة ذبح الولد، وقد أمره بذبحه، فلو كان في الأمر إرادة كون ما أمره به لكان لا يصدقه في الوفاء بالرؤيا، ولم يكن ذلك منه حقيقة »[1].

نستنتج مما قيل أنّ الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، لكن الله ما أراد منه ذلك، بدليل أن الله ناداه ﴿ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾ ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ مع عدم وقوع الذبح، فلو كان الأمر يستلزم الإرادة لما صدقه إلا بعد وقوع الذبح.

ثانياً: وعند قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الأنعام: ٣٩]، يقول: « ففرق بين المشيئتين، فدلت الآيات على أن الله شاء لكل فريق بما علم أن يكون منهم، ودل على أن المشيئة في هاتين الآيتين ليست بأمر ولا رضا »[2].

إن الله تعالى ما أمر أحداً من العباد بالضلال، وذلك باتفاق بيننا وبين المعتزلة، ولكن هذه الآية تصرح بأن هناك أقواماً يريد الله تعالى لهم الضلال، فدل على أن المشيئة لا تستلزم الأمر.

وجرى أبو المعين النسفي على نهج الماتريدي في فك شبهة المعتزلة هذه، فقال: « إن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصفٍ كان، ثم ما كان من ذلك طاعة، فهو بمشيئة الله تعالى، وإرادته، ورضاه، ومحبته، وأمره، وقضائه وقدره، وما كان من معصية فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته، وقضائه وقدره، وليس بأمر الله تعالى ولا رضاه، ولا محبته، لأن محبته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء عنده مستحسناً،

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٢٣٩.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٣٧٦.

وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي »[1].

إن أبا المعين النسفي يصرح بأن الإرادة لا تستلزم الأمر، فتجتمع الإرادة مع الأمر في الطاعات، وتنفرد الإرادة عن الأمر في المعاصي.

وممن أكد على أن الرضا لا يستلزم الإرادة البزدوي، فقال: « إن الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة الله تعالى وإرادته وحكمه، خيراً كان أو شراً، إلا أن الخير منها برضا الله ومحبته والشر منها ليس برضا الله تعالى ومحبته »[2].

فلا يكون شيء في هذا العالم إلا بإرادة الله، سواء وصف بالخير أو بالشر، إلا أن الخير يكون بالرضا مع الإرادة، والشر يكون بالإرادة دون الرضا.

ونلاحظ أن التفتازاني ذكر مثالاً مشهوراً، بَيَّن فيه بطلان استلزام الأمر للإرادة، فيقول: « والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مراداً وكفره غير مراد ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به وقد يكون مراداً وينهي عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أو لأنه لا يسأل عما يفعل ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه »[3].

فإن السيد قد يأمر عبده العاصي أمام الحضور بأمر ليُظهر لهم عصيانه، في حين أن السيد قطعاً لا يريد منه القيام بهذا الأمر، فإن السيد قد أمر ولا يريد، فظهر الانفصال وعدم التلازم واضحاً.

الشبهة الثانية ونقدها: قولهم: إرادة الله تعالى للمعصية من العاصي ثم العذاب

---

(١) النسفي، النسفي، أبو المعين ميمون، التمهيد لقواعد التوحيد، ويليه التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي ت (٥٢٢هـ)، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م- ١٤٢٨هـ ص٦٤.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص٥٢.

(٣) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٩٩ .

عليها جور وظلم، والله تعالى منزه عن ذلك.

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: « فقالوا[1]: إن معصية العاصي وكفر الكافر ليسا بمشيئة الله وإرادته لأنه لو أراد معصية العاصي وكفر الكافر ثم عذب عليهما كان ذلك جوراً منه وحاشا أن يوصف الله بالجور والظلم، ومن هذا يسموننا أهل الجور ويسمون أنفسهم أهل العدل، قلنا: هذا من سخافتكم وخرافتكم وجرأتكم على الله تعالى وقلة عقلكم وعدم فهمكم حيث غلبتم إرادة المخلوق على إرادة الخالق وحاشا أن تغلب إرادة المخلوق على إرادة الخالق، بل إرادته غالبة ومشيئته نافذة ولا يكون بإرادته معصية العاصي وكفر الكافر جائراً، لأنه بين لهم طريقة الهداية والضلالة ويحدث لهم الاستطاعة ساعة فساعة»[2].

إن الماتريدي ينفي التلازم بين إرادة الله تعالى للمعاصي من العاصي، وعذابه عليها، وبين كونه بفعله هذا ظالماً، وذلك لأنّ الله قد بين للخلق طريق الهداية وطريق الضلال بأبلغ حجة وأوضح بيان، وأعطاهم الاستطاعة التي يكون عندها الكسب لا بها، فمع هذا البيان وذاك العطاء، لا يكون ظالماً.

الشبهة الثالثة ونقدها: قولهم: كما أنه يقبح الأمر بالمعاصي، فكذلك تقبح إرادة المعاصي.

ينقد الماتريدي هذا التلازم بين قبح الأمر بالمعاصي وقبح إرادتها، فيقول: « فإن قال قائل: إذ قَبُح الأمر بالمعاصي لِمَ لا قَبُح إرادة كونها ؟ قيل لأوجه: أحدها، التناقض في الأمر، وليس ذلك في الإرادة، لأن الفعل ربما يصير طاعة للأمر، فمحال الأمر بالمعصية لأنه يصير بالأمر طاعة، فيبطل معنى المعصية ليكون بها الأمر، وليست الإرادة كذلك، ألا يرى أن كل فاعل مريد لفعله، ومحال أن يقال: أمر نفسه

---

(١) المقصود هنا المعتزلة.

(٢) الرسائل السبعة في العقائد« شرح الفقه الأكبر للماتريدي» ص٤.

بفعله، ثبت أنهما مختلفان، ولا قوة إلا بالله »[1].

ويبين التفتازاني أن إرادة القبيح من الله لا تستلزم القبح، فيقول: « والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر الفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى وهذا شنيعٌ جداً »[2].

فالتفتازاني يفرق هنا بين أمرين، الخلق للقبيح والكسب له، فالخلق للقبيح لا يوصف بالقبح، بخلاف الكسب له فإنه يوصف به.

ويظهر لي أن السبب في عدم وصف خلق القبيح قبيح بخلاف الكسب، أنه عند الخلق للشيء يكون هذا الشيء عارياً عن أي وصف من الحسن والقبح، ووصف الحسن والقبح يأتي تباعاً للخلق بسبب الكسب، علاوة على أن الخلق يقوم بغير الخالق في حين الكسب يقوم بنفس الكاسب، والقبيح من قام به القبح لا من خلقه، وذلك متحقق بالكسب لا بالخلق

الشبهة الرابعة ونقدها: قولهم: بأن الله تعالى أخبر بأنه لا يريد المعاصي[3]، وعندكم أنه يريده، فخالفتم خبر الله تعالى.

ينقد الماتريدي هذه الشبهة بدليل من السمع، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، يقول: « أخبر أنه يريد هداية قوم بأفعاله لهم

(١) الماتريدي، التوحيد ص٣٩٣.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٩٩.

(٣) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١] .

بهدايته، وإضلال قوم بجعل قلوبهم ضيقة حرجة »[1].

إن الله تعالى بين هنا، أنه أراد هداية أقوام، وإضلال آخرين، فدل ذلك على أن الله مريد للكل من الخير والشر، لا على ما زعمت المعتزلة.

وممن وافق الماتريدي على ردِّ هذه الشبهة البابرتي، فيعرض هذه الشبهة، فيقول: « تمسك المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، فإنه نصٌ في نفي إرادة الظلم، وعندكم هو مريدٌ للكل ظلماً كان أو غيرَه، وبأن إرادة السَّفَه وما لا يرضى به والأمرَ بما لا يريدُ سَفَهٌ في الشاهد فكذا في الغائب»[2].

فالبابرتي يعرض هنا شبهتين اثنتين، وهما:

١- شبهة من النص:

وهي: إن الله تعالى ذكر عند قوله:﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] أنه لا يريد المعاصي وعند أهل السنة أنه مريد، فيكون ذلك خلاف ما نص عليه الله.

٢- شبهة من المعقول:

وهي إن الله تعالى لا يرضى عن المعاصي، مع أنه مريد لها، وهذا سفه.

وبعد هذا العرض يقدم لنا نقده، بقوله: « معنى الآية: وما اللهُ يريدُ أن يظلمَ عبادَه فيُعذِّبَهم بغير ذنبٍ، أو يزيدَ على قدرِ ما يستحقون من العذاب.

وعن المعقول أن إرادة السَّفَه وما لا يرضى به، حكمةٌ إذا تعلقت به حميدةٌ، وهي تحقيق ما عَلِمَ على ما عَلِمَ، والأمرُ بما لا يريدُ ليتحقق به علمُه، وهو واقعٌ، فإن إبراهيم عليه السلام أُمِرَ بِذَبْحِ الولدِ بدليل ﴿ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وإرادة الله تعالى أن لا يُوجَد ذبحُ ولدِه، بل ذبحُ الكبش »[3]

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٣٧٦. / انظر: صبري، مصطفى، موفق البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص١٠٥-١٠٨.

(٢) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ٨٨.

(٣) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ٨٨- ٨٩.

فالظلم الوارد في الآية الذي لا يريده الله، هو التعذيب بلا ذنب، أو التعذيب فوق ما يستحقه العاصي من العذاب.

والأمر لا يكون سفهاً مع وجود الحكمة معه، بل يكون حكمة.

وفي إخراج المعاصي عن مشيئة الله حجر على الله، لكن الله لا حجر على مشيئته، فعند قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾ [الحج: ١٨] يقول الماتريدي: « هذا على المعتزلة لأنهم يقولون: شاء أشياء، فلم يفعل، وهو يقول: يفعل ما يشاء »[١]

وفي إخراج المعاصي عن مشيئته تعالى كذلك خرق للإجماع، « وهو أن الأمة بأجمعهم يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، والمعتزلة يقولون: لم يشأ الله تعالى الكفر والمعاصي وقد كان، وهذا يخالف إجماع الأمة »[٢]

ويؤكد الملا علي القاري على كلام الماتريدي السابق بأن الله مريد للشر والخير، فيقول: « [وهي] أي أفعال العباد[كلها] أي جميعها من خيرها وشرها وإن كانت مكاسب لهم [بمشيئته] أي بإرادته[وعلمه] أي بتعلق علمه »[٣]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٣٦٣.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٠٩-١١٠

(٣) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص١١٩.

المطلب الخامس:
نقد الإمام الماتريدي من قال بالوجوب على الله تعالى

ذهب الإمام الماتريدي وغيره من أهل السنة، إلى أنه لا يجب على الله تعالى شيء، فإنه سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء، ولا يُسأل عما يفعل، وخالف المعتزلةُ وغيرهم الماتريدي ومن تبعه في هذه المسألة، فأوجبوا على الله أموراً، وأنه تعالى» لا يخل بما هو واجب عليه «[1].

وسأبحث هذه المسألة - بمشيئة الله تعالى - من خلال محورين، وهما:

المحور الأول: سأقوم بذكر الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة، وأتبعها بنقد الماتريدي لها.

المحور الثاني: سأذكر بعضاً من الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى، وأتبعها بنقد الماتريدي لها.

بيان المحور الأول:

اعتمد المعتزلة في هذه المسألة على عدد من الشبه، وكانت على النحو الآتي:

الشبهة الأولى:

لو أن الله تعالى فعل غير الذي يجب عليه، لأدى ذلك إلى السفه، » إذ غيره يحط رتبته ويسفهه «[2]، ولكن الله منزه عن السفه، فوجب عليه فعل أمور لا مخرج منها.

نقده لها:

بعد ذكر الماتريدي لهذه الشبهة، ينقدها بقوله: » ولو كان لا يجوز له غير الذي

---

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص١٦٦.

فعل لكان بفعله منتفعاً، ويصير هو إليه محتاجاً ليحمد به ويثنى عليه، إذ من لا يستحق حمداً ولا مدحاً إلا بغيره فهو إليه محتاج في أن يحق له الثناء، وبه منتفع »[1].

فالماتريدي يعتبر أن القول بالوجوب على الله يلزم منه المحال، إذ في الوجوب انتفاع وحاجة لما وجب عليه، ولكن الله تعالى منزه عنهما، لأنه يلزم منهما النقص في مرتبة الإلوهية، والنقص عليه محال.

الشبهة الثانية:

لو أن الله تعالى فعل غير الذي وجب عليه لكان ظالماً، « وعندهم أن جميع ما فعل مما عليه الفعل، ولو فعل غيره لكان يكون به جائراً »[2]، ولكن الله تعالى منزه عن الظلم والجور، فوجب أن يفعل ما وجب عليه.

نقده لها:

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ٤٧]، يقول: « وعندهم أن جميع ما فعل مما عليه الفعل، ولو فعل غيره لكان يكون به جائرا، فإذا كان تركه لفعله جائراً ففعله حق عليه، ولا أحد يكون بفعل ما لا يجوز له الترك منعماً على أحد فثبت أن كان ثَمَّ منه معنى زائدٌ خصهم به »[3]

إن الله تعالى أخبر بأنه منعم ومتفضل على عباده، فلو كان فعله واجباً عليه، لما كان له فضل ونعمةٌ فيما فعل، لأن من فعل الواجب الذي عليه لا يكون منعماً ولا متفضلاً، بل قائماً بواجبه، فلما أخبر الله، أنه منعم ومتفضل، عُلِمَ من ذلك، أن هذا الفعل ليس بواجب عليه.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ

(١) الماتريدي، التوحيد، ص١٦٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٤٩.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٤٩.

﴿يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الجمعة: ٤]، فيقول: « وفيه دلالة على كذب قول المعتزلة، لأن من قولهم: إنّ الله لا يؤتي أحداً بفضلٍ، بل حق عليه أن يفعل ذلك، فإن كان هذا على الله فعله كان حقاً يقضيه ومن قضى حقاً فليس يوصف بالفضل، وقد وصف الله تعالى نفسه بالفضل، فثبت بهذا كذب قولهم، والله الموفق »[1].

في حين نجد أن البزدوي ينفي الوجوب على الله تعالى، بدليل آخر غير الذي ذكره الماتريدي، وذلك بأن ما يترتب على الوجوب أمر محال على الله، يجب تنزيه الله عنه، فيقول: « ولأن الوجوب مستحيل في حق الله تعالى فإن الوجوب أمر حُكمي وهو أنه إذا أتى به مَن وجب عليه، وما وجب عليه يُمدَح، ومتى ترك ذلك يعاقب عليه ويلام، وهذا مستحيل في حق الله تعالى، فلا يتصور القول بالوجوب »[2]

يستنتج مما سبق أنه يلزم من القول بالوجوب على الله تعالى، أن فاعله يثاب وتاركه يعاقب، ولكن ذلك محال على الله، فالله منزه عن أن يصله ثواب أو عقوبة من أحد، فلما انتفى لازم الوجوب انتفى القول به.

بيان المحور الثاني:

وأما الآن فسأعرض بعضاً من الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى، وأتبعها بنقد الماتريدي لها.

الأمر الأول: وجوب الصلاح والأصلح

ذهب المعتزلة إلى « أن أفعاله[3] كلها حسنة »[4]، وأهل السنة من الأشاعرة والماتريدية أيضاً يقولون بأن أفعال الله كلها حسنة، لكن المعتزلة يستلزمون على ذلك وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، ويؤكد الماتريدي على ذلك، فيقول:

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٥ ص١٢٨.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص١٣١.

(٣) أي الله تعالى.

(٤) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

« يقولون[1]: إنّ على الله تعالى أن يعطي لكل الأصلح في الدين في كل وقت وكل زمان»[2]، وأهل السنة لا يستلزمون ذلك، فالخلاف ليس في قولهم أفعال الله كلها حسنة بل ما رتبوه عليه.

نقده له:

نقد الماتريدي هذا الأمر بدليلين اثنين، دليل من المعقول، ودليل من المنقول.

أولاً: دليل المعقول

إن المعتزلة اعتبرت عدم فعل الصلاح والأصلح، مناف للجود والكرم الإلهي، ومعلوم أن الله موصوف بهما، فوجب القول بالصلاح والأصلح.

فينقد الماتريدي هذا الكلام بدليل العقل، فيقول: « وكذلك يقال للمعتزلة حيث قالوا: إنه لا يفعل إلا ما هو أصلح لنا في الدين لأنه جوادٌ، فلو منع الأصلح والأخير لم يكن جواداً موصوفاً بالجود، وإنما قدَّرتم، على ما وافق طباعكم وأنفسكم، ولو عرفتم حقيقة الجود ما قلتم ذا ولا خطر على بالكم شيءٌ من ذلك، وإنما على الله أن يختار لكلٍّ ما علم منه أنه يختار ويُؤْثِر، لأنه لا يجوز أن يختار الوَلاية لمن علم منه أنه يختار عداوته، وكذلك لا يجوز أن يختار العداوة لمن علم منه أنه يختار وَلايته، وليس على الله تعالى حفظ الأصلح لأحد في الدين بل عليه حفظ ما توجبه الحكمة والربوبية »[3]

إن المعتزلة قالوا بذلك[4] لجهلهم بحقيقة الجود، فإن الجود أن يفعل صاحب الجود بما علم أنه يصدر عمن قدم الجود إليه، فإن الله أعطى كل عبد ما علم منه أنه يختاره، وهذا هو منتهى الجود لا على ما زعمت المعتزلة.

(١) أي المعتزلة.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٧٨.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص١٦٠.

(٤) أي عدم فعل الصلاح والأصلح ينافي الجود.

وقد وافق التفتازاني وغيره من علماء الإسلام الإمام الماتريدي، على الاستدلال بالمعقول على نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، فقال: « لو وجب الأصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات، لوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل أحد، ما هو الأصلح لعبيده، وألزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، وأن يكون كل ما يفعله بالعباد أداء الواجب، فلا يستوجب شكراً، وأن تتناهى مقدوراته من اللطف، وأن تكون إماتة الأنبياء، والأولياء والمحسنين والكرماء، وتبقية الظلمة والغواة، وإبليس والذريات ومن علم منهم الارتداد، وتصلح للعباد وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن يتساوى امتنانه على الكفار وعلى الأنبياء، وأن لا يبقى له في التفضل مجال، ولا تكون له خيرة في الأفضال »[1].

ثانياً: دليل المنقول

إن الإمام الماتريدي أكثر من الاستدلال بالمنقول على نفي وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وكان على النحو الآتي:

١- يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ﴾ [الرعد: ١١] الآية ترد على المعتزلة قولهم، لأنهم يقولون: إنه لا يريد إلا ما هو أصلح لهم في الدين، وقد أخبر أنه إذا أراد بهم سوءاً فلا مرد له، دل هذا أنه قد يريد بهم السوء إذا غيروا هم ما أنعم الله عليهم أراد أن يغير عليهم »[2]

(١) التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ط٢، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ج٤ص٣٢٩ -٣٣٠/ وانظر: الرازي، فخر الدين محمد، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري) الأزهر- القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨- ١٩٧٨م دون ذكر رقم الطبعة، ص٤٥-٤٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٦٢١.

إن الله تعالى أخبر بأنه قد يريد السوء بقوم، ومن المعلوم بأن السوء ليس فيه صلاح ولا أصلح، فدل أن الله قد يريد ما ليس بأصلح للعباد.

ولقد وافق أبو المعين النسفي الإمام الماتريدي في استدلاله السابق، فقال النسفي: « الآيات التي ذكرناها في مسألتي الإرادة[1]، والهدي والإضلال[2]، إذ في بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفي بعضها الامتناع عما فيه الأصلح... فثبت أن الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، ولا ما هو المصلحة، وأنه قد يفعل ما ليس بأصلح لهم »[3]

فإن أبا المعين النسفي، يصرح بأن بعض النصوص من آي القرآن الكريم، تصرح بأن الله قد يفعل ما ليس بأصلح لعباده، فدل ذلك على أن الصلاح والأصلح ليس بواجب.

٢- ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، فهو على قول المعتزلة ليس بوهاب، لأن الوهاب هو المفضِّلُ الذي يهب، ويبذل ما ليس عليه، وهو على قولهم: عليه أن يعطي الخلق كل ما هو أصلح لهم في الدين، فالآية تكذبهم، وترد عليهم قولهم الوحش في الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »[4].

(١) يشير إلى الآيات التي أوردها تحت فصل (في أن المعاصي بإرادة الله تعالى ومشيئته) ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام:١٠٧] وغيرها/ انظر: النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٦٣-٦٨.

(٢) يشير إلى الآيات التي أوردها تحت فصل (في الهدي والإضلال) ومنها قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣] وغيرها انظر: النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٧٠.

(٣) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٧١(بتصرف).

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٤٩.

إن الله تعالى قد وصف نفسه بنص القرآن بأنه الوهاب، ومعنى الوهاب الذي يبذل ما ليس بواجب عليه، فلو وجب عليه الصلاح والأصلح لما كان معنى للوصف بالوهاب.

٣- ويقول الماتريدي: «وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ [الأعراف:١٢٦] دلالة على أنهم علموا أنهم إذا أفرغ عليهم الصبر صبروا، إذ لو لم يعلموا ذلك لم يكن لسؤالهم الصبر معنى، فهذا على المعتزلة في قولهم: إنه لا يفرغ ولا يُصَبِّرُ وإنه قد أعطاهم غاية ما يصلح في الدين، فدل سؤالهم ذلك على أنه لم يعطهم، وأن عنده مزيداً لو أعطى لهم ذلك كان»[1].

نستنتج أنَّ هذه الآية تدلنا على عدم وجوب الصلاح والأصلح، لأنه لو وجب على الله ما هو صلاح وأصلح لما كان للدعاء معنى، وقد دلت الآية على أن الدعاء قد وقع منهم، فإن الدعاء طلب الخير من الدنيا والآخرة، وعندهم بأن الله تعالى قد أعطى كل عبد ما به التمام والكمال فلم يبق عنده من ذلك شيء.

٤- ويقول الماتريدي: «ثم يقال المرويّ عن الذي رُوي أنه سل سيفه على رسول الله فمنعه الله بقبض يده[2]، أكان ذلك المنع أصلح له في الدين وأخير له أو الإطلاق ؟ فإن قال: الإطلاق، فقد أقرّ بأن الله قد يفعل بعباده ما كان غيره أصلح لهم في الدين، وإن قال: المنع، فقد أقرّ أن المنع قد يكون أصلح، فكل

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٧٣.

(٢) رواه البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله- رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب غزوة ذات الرقاع، برقم(٤١٣٥)، ج٥ص ١٤٧/ ورواه مسلم- بنحوه- بسنده عن جابر بن عبد الله- رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توكله على الله تعالى وعصمة الله تعالى له من الناس، برقم(٨٤٣)، ج٤ص١٧٨٤/ ورواه البيهقي- بنحوه- بسنده عن جابر بن عبد الله- رضي الله عنه- في كتاب السنن الكبرى، باب ما جاء في منِّ الإمام على من رأى من الرجال٠٠٠، برقم(١٣٢١٤)، ج٦ ص٣١٩

عاص لم يمنع عنه لم يفعل به الأصلح، ولا قوة إلا بالله »[1].

نستنتج بعد الاستعراض لهذه النصوص، أن القول بوجوب الصلاح والأصلح، مخالف للمشاهدة، ونصوص الكتاب والسنة، والمعقول، فبان بذلك خطأ المعتزلة فيما ذهبوا إليه، وأن المذهب الحق هو الذي ذهب إليه الماتريدي ومن تبعه.

الأمر الثاني: وجوب العوض على الله تعالى

إنْ المعتزلة صرحت بوجوب العوض على الله تعالى، في مقابل ما يحل بالإنسان من آلامٍ وشرورٍ، قال القاضي عبد الجبار: « فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا، إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه »[2].

نقده لإيجاب العوض:

إن وجوب العوض عند المعتزلة في مقابل الآلام، عام في جميع من تعرض لهذه الآلام، وشرط العوض أن يكون برضا من وقع عليه الألم، لكن الماتريدي أخرج فرداً من هذا العموم، لأن هذا الفرد ممن لا يتصور منهم صدور الرضا أو عدمه، فيكون بذلك قد انتفى شرط العوض عن هذا الفرد، فجاز أن توجد الآلام مع انتفاء العوض لانتفاء شرطه.

فعند تفسيره لقوله تعالى « ﴿ اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [غافر: ٧٩]، يقول: « ثم في الآية نقض قول المعتزلة لأنهم يقولون: ليس لله – تعالى – أن يؤلم طفلاً وأن يُحَرِّمَ نعمةً إلا بعوض يعوضُها، ثم لا شك أن ما سخر

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٣٥٦.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٤٩٤./ وانظر: العمري، مرزوق ، نظرية الكسب عند الأشاعرة (جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي)، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٣٦-٢٣٧.

من الأنعام والدواب للبشر ومكن لهم استعمالها والانتفاع بها أنواعَ المنافع أنها تتأذى، وتتألم بذلك، فيجب على قولهم ألا يكون لله تعالى أن يؤلم إلا بعوض ترضى به هذه الأشياء، إذ هكذا حكم كل مجعول بعوض أن يُشترط رضا أربابها في العوض، وإذا لم تكن هذه الأشياء من أهل الرضا يجوز ألا يجب التعويض »[1].

نستخلص أن البهائم والدواب مثلاً، لا يمكن صدور الرضا عنها، فإذا امتنع الصدور وهو شرط في العوض، بطل العوض، وإذا بطل العوض في فرد واحد، جاز أن يبطل في الجميع، ودل أن هناك ما لا يمكن إعطاء العوض له، وفي ذلك بطلان مذهبهم في هذه المسألة.

ويوافق صاحب (المسامرة) الماتريدي على نفي وجوب العوض على الله – تعالى –، فيقول: « إن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل، كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق »[2]

الأمر الثالث: وجوب الهداية على الله تعالى

أوجبت المعتزلة على الله تعالى إعطاء الهداية لكل عبد، فقالوا: « إنه يجب على الله تعالى أن يهديهم »[3]

نقده له:

يبين الماتريدي أن هذه الهداية ليست بواجبة على الله تعالى، واستدل على ذلك بدليل من السمع، فقال: « فإنه قال: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧] ولو كانت هدايتهم واجبة عليه لا يكون له عليهم منّه ؛ لأنه مؤدٍ ما عليه من الحق، ومن أدى حقاً عليه لآخر لا يكون له الامتنان على صاحب الحق »[4]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٣٦٠-٣٦١.
(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص١٤٥.
(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٥٥١.
(٤) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٥٥١.

إن الله تعالى قد ذكر، أنه امتن على عباده بإعطائهم الهداية، فلو كانت الهداية واجبة عليه لما كان هنالك معنى للامتنان، فلما ذكر أنه ممتن ظهر أن الأمر بخلاف ما قالت المعتزلة.

المطلب السادس:
نقد الإمام الماتريدي لمخالفين في التكليف بما لا يطاق

لقد اتفق جمهور الماتريدية والأشاعرة على أن التكليف بما لا يطاق لا يقع، وإنما النزاع بينهم في جوازه من الله تعالى[1].

فذهب الإمام الماتريدي وأصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز، وذهب الأشاعرة إلى جواز التكليف بما لا يطاق، حيث يقول التفتازاني: « لا يمتنع تكليف ما لا يطاق»[2]

والسبب في وقوع الخلاف بينهم في هذا المطلب، هو اختلاف أنظارهم لمفهوم التكليف، فعند الماتريدي مفهوم التكليف الإتيان بالمكلف به لا مجرد توجيه الخطاب، لذلك لا بد من الاستطاعة، فيبطل التكليف بالمحال مع اشتراط الاستطاعة.

وأما عند الأشعري فلم يشترط في التكليف الإتيان بالمكلف به، بل يكفي به الإعلام والابتلاء والاختبار[3].

أولاً: أدلة الماتريدي

يوجه الماتريدي سؤالاً حول التكليف بما لا يطاق، فيقول: « فإن سُئلنا عن التكليف: أيكون في مالا يطاق؟

---

(١) انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص٢٩٩

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص ٢٩٦.

(٣) انظر: أبوعذبة، الروضة البهية، ص٨٣ / الصعيدي، عبد الحافظ بن علي ، المنهل السيال الدافع لما نشأ من خلاف بين الأشعري والماتريدية من الإشكال، تحقيق الشيخ سيد كسروي حسن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٨م- ١٤٢٩هـ ص٩٨/ ابن كمال باشا، مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ص٤٠.

فجوابنا: أنه في ما مُنعنا عنه فلا، وفي مالم نُمنَع، وضَيَّعْنا ما أعطينا من القوة بشغلنا بغيره فبلى »[1].

ونرى الماتريدي يؤكد على ماسبق في (التوحيد)، حيث يقول: « وأما الأصل أن تكليف من مُنع عنه الطاقة فاسد في العقل، وأما من ضيعّ القوة فهو أحق مَن أن يكلف مثله، ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع »[2].

نستنتج من هذين النصين أن التكليف بما لا يطاق لا يجوز، فالأمر الذي منعنا عنه أي بأن سلبنا الاستطاعة عنه فالتكليف به محال لأن الاستطاعة شرط التكليف عندهم، وأما الأمر الذي وجدت استطاعتنا عليه فالتكليف به جائز سواء ضيعنا هذه الاستطاعة أم لم نضيعها.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ﴾ [آل عمران: ١٠٢] يقول: « لكن لا يُحتمل أن يأمر الخلق بشيء ليس في وسعهم القيام به، ثم نسخ ذلك بما يستطاع »[3].

فهذا الكلام من الماتريدي دليل صريح على أن الاستطاعة عنده شرط في التكليف، فإذا فقدت الاستطاعة فالتكليف محال، حيث اعتبر أن النص الذي يدل على جواز التكليف بما لا يطاق نص منسوخ بالاستطاعة.

ولقد ذكر الماتريدية بأن التكليف بما لا يطاق لا يجوز عندهم ؛ لأنهم يشترطون في التكليف الإتيان بالمكلف به لا مجرد توجيه الخطاب، وفي هذا يقول الغزنوي في (أصول الدين): « صانع العالم لا يكلف عباده ما ليس في وسعهم، لأن ما يقتضيه التكليف لا يتخفف مع العجز، لأن قضية كونه بحال لو أتى به يثاب عليه باعتبار

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٢٤١.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٣٥٢

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٢٩٥.

كونه مطيعاً ولو تركه يعاقب باعتبار كونه عاصياً، وهذا لا يتحقق مع العجز »[1]

فنلاحظ أنه اشترط الاستطاعة للتكليف، ونفى تحقق التكليف مع وجود العجز ؛ وذلك لأن التكليف عنده فعل المكلف به.

ويوافق صاحب (إشارات المرام) الماتريدي فيما ذهب إليه، ويستدل على ما اختاره الشيخ الماتريدي في هذه المسألة، بأن تكليف ما لا يطاق خارج عن حكمة الله وفضله، فيقول: « والله لا يكلف العباد تكليف إيجاب كما هو المتبادر من الإطلاق ما لا يطيقون من الأفعال كجمع النقيضين، لأنه لا يليق بحكمته وفضله »[2]

فعندهم أن تكليف ما لا يطاق هو خروج عن الحكمة والفضل معاً، فالحكيم من يكلف ما يطيقه المكلف، لأن التكليف له غاية ألا وهي الإتيان بالمكلف به، فإذا جاز التكليف مع جزمنا بعدم غايته، فما الحكمة من وجوده، فهذا كمن يخلق للفناء فقط.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى جواز تكليف ما لا يطاق وذلك لأسباب ثلاثة، وهي:

السبب الأول: أن التكليف عند الأشاعرة لا يشترط فيه الإتيان بالمكلف به، بل يكفي فيه الإخبار، وإلى هذا السبب يشير حجة الإسلام الغزالي - رحمه الله -، فيقول: « إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه، وذهب المعتزلة إلى إنكار ذلك، ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام، وله مصدر وهو المُكَلِف، ولا شرط فيه إلا كونه متكلماً، وله مورد وهو المُكَلَف وشرطه أن يكون فاهما للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابا ولا تكليفاً، والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط،

(١) الغزنوي، جمال الدين أحمد ، أصول الدين، تحقيق وتعليق الدكتور عمر وفيق الداعوق، بيروت- لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص١٦٩-١٧٠.

(٢) البياضي، إشارات المرام، ص ٢١٤.

وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فإن التكليف كلام، فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً»[1].

نستخلص أن الإمام الغزلي ذكر أركان التكليف، وهي:

١- حقيقة التكليف، وهو أنه كلام.

٢- مصدر التكليف، وهو المُكَلِف وشرطه أن يكون متكلماً.

٣- مورد التكليف، وهو المُكَلَف وشرطه الفهم للخطاب.

٤- متعلق التكليف، وهو المُكَلَف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط.

وبعد هذا التفصيل نلاحظ أن المُكَلَف به إن كان مفهوماً جاز التكليف به، بغض النظر عن كونه يطاق أولا يطاق، فهذا ليس بشرط في المكلف به.

السبب الثاني: إن الله تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، فلو كلف بما لا يطاق فذلك ليس بقبيح منه سبحانه وتعالى، وليس بواجب على الله أن يكلف بما يطاق.

وفي هذا يقول صاحب (المواقف): « تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفاً[2] من أنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه»[3]

والسبب في أن الله تعالى لا يقبح منه شيء أن معتقد أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان وليسا بعقليين، كما هو معلوم لمن نظر في كتب القوم.

السبب الثالث: أنه ورد بالنصوص الشرعية الاستعاذة من التكليف بما لا يطاق، فلو كان التكليف بما لا يطاق محالاً لما ساغ الاستعاذة منه، فدل وجود الاستعاذة على جواز ذلك، وسأذكر نصين اثنين يدلان على هذا السبب:

---

(١) الغزالي، الاقتصاد، ص ١٢٩- ١٣٠.

(٢) يقصد ما قدمه في المقصد السادس والذي كان بعنوان» إن الله لا يفعل القبيح ».

(٣) الأيجي، الموافق، ص ٣٣٠- ٣٣١.

النص الأول: ما ذكره إمام الحرمين الجويني، حيث قال: « فإن قيل: قد شاع من مذهب شيخكم[1] تجويز تكليف ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترتضونه منه، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة.

قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صوره، فمن صوره تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات، والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل»[2]

« فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً[3]، هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: قال شيخنا[4] ذلك واقع شرعاً، فإن الله - تعالى - أمر أبالهب أن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين نقيضين، وقد نطقت آي من كتاب الله - تعالى - بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به، فقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] فلو لم يكن ذلك ممكناً، لما ساغت الاستعاذة منه »[5].

فإن هذا النص يحمل في طياته كثير من الأمور، نستخلص منها:

١- إن التكليف بما لا يطاق أمر قد شاع عن مذهب الأشاعرة.

٢- إن التكليف بما لا يطاق صوره كثيرة، منها الجمع بين الضدين وغيره، وهو جائز غير مستحيل.

ولكننا نجد أن أبا دقيقة يخالف ما ذكره الجويني، حيث يذكر أن صورة الجمع بين الضدين والتي هي من صور التكليف بما لا يطاق، لا تجوز وادعى الإجماع على

---

(١) المراد هنا أبو الحسن الأشعري.

(٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ص٩٤.

(٣) أي تكليف ما لا يطاق.

(٤) المراد أبو الحسن الأشعري.

(٥) الجويني، الإرشاد، ص٩٤-٩٥.

ذلك، حيث يقول: « اعلم أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين، وقلب الحقائق، وإعدام القديم [1].

الثاني: ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه.[2]

الثالث: ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة[3]، سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق به، أو كان من جنس ما تتعلق به لكن من نوع لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء، فإنه ممكن فهو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة، لكن ليس من نوعه.

أما القسم الأول فالإجماع على أن التكليف به لم يقع، والمشهور في النقل أنه لا يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع.

وأما القسم الثاني فالإجماع قائم على أن التكليف به جائز وواقع، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر في جعله غير مقدور عليه؛ لأنه ليس صفة تأثير فلا يمنع التكليف به.

وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل، ودليله الاستقراء، فإنا تتبعنا التكاليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث. »[4]

ولكنني أجد أن أبا دقيقة في كلامه هذا أقرب إلى الحق من كلام الجويني، لأن

---

(١) يشير إلى المستحيل لذاته.

(٢) يشير إلى المستحيل لغيره.

(٣) يشير إلى المستحيل عادةً.

(٤) أبو دقيقة، محمود، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق وتعليق فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي، الإدارة العامة لإحياء التراث، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥، ج٢ ص١٥٢- ١٥٣.

العقل يحيل الجمع بين الضدين والنقيضين، ولا يتصور ذلك.

من أدلة جواز التكليف بما لا يطاق، دليل الوقوع، كما ذكر الجويني نقلاً عن الأشعري.

جاء التكليف بما لا يطاق في نصوص من كتاب الله - تعالى.

المطلب السابع:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الأجل من المعتزلة

سنتعرف على هذا المطلب، من خلال أربعة محاور، وهي:

المحور الأول: بيان معنى الأجل، ومن ثم بيان وجه النزاع في هذه المسألة، بين أهل السنة والمعتزلة.

المحور الثاني: سأقوم بذكر شبهتين اثنتين استند إليهما المعتزلة في هذه المسألة، وأوردُ نقد الماتريدي لهما.

المحور الثالث: سأتحدث عن بعض الأدلة التي ساقها الماتريدي لهدم شبهة الأجلين عند المعتزلة.

المحور الرابع: المحالات التي تلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين.

بيان المحور الأول:

معنى الأجل عند المتكلمين

الأجل « عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه »[1]، وبناءً على ذلك، فإن النزاع بين الماتريدي وغيره مع المعتزلة وقع على هذا المفهوم للأجل.

ذهبت المعتزلة إلى أن المقتول « غير ميت بأجله، وله أجل آخر »[2]

وذهب الإمام الماتريدي ومن تبعه، إلى أن المقتول ميت بأجله مهما كانت

---

(١) التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ ج١ ص١١٢.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٠٥.

الأسباب، فإن « الميت بسائر الأسباب ميت بأجله »[1].

بيان المحور الثاني:

لقد استند المعتزلة في هذا المطلب على عدد من الشبه، سأورد منها شبهتين اثنتين، ثم أتبعهما بنقد الماتريدي لهما، وذلك على النحو الآتي:

الشبهة الأولى ونقدها:

استدل المعتزلة بالحديث النبوي الشريف « أن صلة الرحم تزيد العمر »[2] على وجود أجلين للإنسان، فللإنسان أجل معين، وعند صلته لرحمه يصبح له أجل آخر، فثبت بذلك وجود أجلين.

نقد الماتريدي هذا الفهم من المعتزلة لهذا الحديث، وبين بأن المقصود من الحديث أنه لما علم الله من عبده أنه يصل الرحم جعل مدة عمره أكثر مما لو علم أنه

---

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٧١ / وانظر: حسن، حبيب الله ، توضيح المراد من كتاب الإقتصاد في الإعتقاد للإمام الغزالي (القطب الثاني في الصفات)، دون ذكر دار النشر ورقم الطبعة، (د.ت)، ص٣٣٩.

(٢) رواه البخاري بسنده عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب البيوع، باب من أحب البسط في الرزق، برقم(٢٠٦٧)، ٣ج ص٧٣، وكذلك رواه - بنحوه- بسنده عن أنس بن مالك- رضي الله عنه- في كتاب الأدب المفرد ، باب صلة الرحم تزيد من العمر، برقم(٥٦)، ج١ ص ٣٤، وكذلك رواه عن أبي هريرة-رضي الله عنه- في كتاب الأدب المفرد، باب صلة الرحم تزيد في العمر، برقم (٥٧)، ج١ ص٣٤/ ورواه مسلم- بنحوه- بسنده عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، برقم(٢٥٥٧)، ج٤ ص١٩٨٢/ ورواه أبو داود- بنحوه- بسنده عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- في سننه، كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، برقم(١٦٩٥)، ج٢ص٦٠/ ورواه الحاكم- بنحوه- بسنده عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- في مستدركه، كتاب البر والصلة، برقم (٧٢٨١)، ج٤ ص١٧٧ / ورواه الطحاوي- بنحوه- بسنده عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- في كتاب شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله- ﷺ- من قوله: لا يرد القضاء الإ الدعاء، ولا يزيد في العمر الإ البرّ، برقم(٣٠٧٠) ج٨ ص ٨٠

لا يصل الرحم، لا أنه يجعل أجله إلى وقت، فإذا وصل رحمه زاد على ذلك، ولا يجعل له أجلين فإذا وصل الرحم أماته في أبعد الأجلين ؛ لأن هذا أمرٌ من يجهل العواقب، وأما من كان عالماً بالعواقب فلا [1].

إن الله جعل عمر الإنسان بناءً على ما علم منه ما يكون، فإذا وصل الإنسان رحمه، كان ذلك في علم الله، فيجعل الله تعالى أجل الإنسان أكثر مما لو لم يصل رحمه، مع علمنا بأن العلم صفة انكشاف لا صفة تأثير.

وأما جعل أجلين للإنسان، أحدهما يكون بسبب صلة الرحم، والآخر يكون عند قطعها، وبعد ذلك يعطيه الله الأجل الذي يكون مناسباً لما فعل، فهذا محض الجهل بما يكون، يتنزه الله تعالى عن ذلك.

الشبهة الثانية ونقدها:

وتقوم هذه الشبهة على سؤال يوجهه المعتزلة للمخالف لهم في هذه المسألة، حاصله « فلِمَ يلام القاتلُ إذا قتل غيره بغير حق ؟ »[2].

إنَّ المقصود من هذا السؤال، إن كان للإنسان أجل واحد، ببلوغه يحصل الموت، فلماذا يعاقب القاتل عند القتل، فإن هذا المقتول قد مات بأجله، فسبب الموت هو انتهاء الأجل وليس فعل القاتل.

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيجيب على هذا السؤال الذي طرحه المعتزلة، فيقول: « لأنه كتبَ أجلَ المقتول بقتلٍ هو معصيةٌ بما علم الله أنه يقضي به »[3]

فإن القاتل إنما يعاقب على القتل ؛ لأن فعل القتل من القاتل معصية، فإن الله قد جعل هذا الفعل معصية، فهو يعاقب على هذه المعصية، لا أن القاتل يعاقب لأنه قتل المقتول قبل أجله.

---

(١) انظر: الماتريدي: التأويلات، ج١ ص٦٢، ٩٣، ٢٠٦ / ج٢ ص٢٧٨.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٠٦.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٠٦.

ويوافق أبو المعين النسفي الماتريدي على هذه الإجابة عن هذا السؤال، فيقول: « والجواب أن وجوب القصاص والضمان لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي أجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت عقيبه »[1].

فالعقوبة تكون ثابتةً على القاتل، لأنه ارتكب أمراً منهياً عنه، وقد أجرى الله العادة على خلق الموت عقب هذه المعصية.

ويؤكد النسفي في (التمهيد) على هذا الأمر، فيقول: « ووجوب الضمان أو القصاص على القاتل تعبد، لارتكابه المنهي »[2]

بيان المحور الثالث:

ذكر الماتريدي أدلةً من المعقول والمنقول، على بطلان مذهب الكعبي من المعتزلة فيما ذهب إليه في هذه المسألة، وكانت على النحو الآتي:

أولاً: الأدلة من المعقول

يحصر الماتريدي الكعبي من المعتزلة في إجابات، على القول بأي منها يلزمه هدم مذهبه في هذه المسألة، فيقول الماتريدي: « ونقول له[3]: الله علم أنه يقتل أولا ؟ فإن قال: يعلم، قيل: وقتله: يزيل حياته ويذهب عمره أولا ؟ فإن قال: لا، كذبه الوجود، وإن قال: نعم، قيل: كيف جعل انقضاء عمره وخروج روحه من جسده بغيره لو علم ذلك ؟ وكيف كتب في اللوح إنّه إن فعل كذا يكون كذا، وإن لم يفعل كذا يكون كذا ؟ وهذا أمر من لا يعلم ما يكون، فأما من يعلم ما يكون فهو يكتب: يكون كذا، ولولا أنه يكون كان كذا، وكذا يكفر فلان ويستوجب مقت الله، ولولا أنه يكفر كان يؤمن ويستوجب محبة الله، فأما القول بـ (يكون ذا أو ذا) من غير

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٢٧٧.

(٢) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٦٢.

(٣) المقصود الكعبي من المعتزلة.

القطع بما يكون إنما هو فعل الجهّال بالعواقب »[1]

إن الماتريدي سأل الخصم سؤالاً بتره به، وهو هل الله علم أن هذا العبد يقتل أو يموت ؟ فالإجابة ستكون قطعاً بأن الله علم كيف تكون نهاية هذا العبد، ومن ثم سأله سؤالاً آخر وهو هل القتل ينهي حياته أو لا ؟ فالجواب سيكون نعم القتل ينهي حياته، فإذا علم الله أن هذا العبد كيف تكون نهايته بالموت أو بالقتل، وعلم أن القتل يزيل الحياة، وهذا كله معلوم لله تعالى، فكيف جعل انتهاء الأجل بهذه النهاية تكون بغير الله، وإذا علم ما سيكون الأصل أن يكتب باللوح المحفوظ أنه يكون كذا فقط دون عبارة (أو) التي يفهم منها أن صاحبها جاهل بما سيكون.

ثانياً: الأدلة من المنقول

وأما في (التأويلات) فإن الماتريدي قد أطنب في نقد قول الكعبي من المعتزلة بالأجلين، وكان على النحو الآتي:

أ- فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] يقول: « ويحتمل أن لكل أمّةٍ أجلاً، لا تهلك قبل بلوغ أجلها، لا تستأخر، ولا تستقدم، فهذا يرد على المعتزلة، لأنهم يقولون: إنّ من قُتل إنما هلك قبل بلوغ أجله، ويجعلون القاتل منه مستقدماً لأجل ذلك المقتول، والله تعالى يقول: ﴿ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ »[2]

إن الله جعل لكل أمة أجلاً، وهذا الأجل لا تقديم فيه ولا تأخير، فهو واحد، ولكن عند المعتزلة أن هذا الأجل قد يتقدم بفعل القاتل، وهذا خلاف ما نص عليه الله.

وسار البزدوي مع الماتريدي، على أن الآية السابقة دليل على المعتزلة لقولهم

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٣٧١.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٢٦، ٤٨٤.

بالأجلين، فيقول: « قال الله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٤] ولأن القتل سبب الموت كسائر الأسباب والميت بسائر الأسباب ميت بأجله، كذا هذا، وهذا لأن أجله منتهى عمره، وهذا منتهى عمره »[١]

ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا ﴾ [الكهف: ٥٩]، يقول: « فيه دلالة نقض قول المعتزلة، لأنهم يجعلون المُهْلَكَ هالكاً قبل أجله، وقد أخبر الله عز وجل إن ﴿لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ فلا يتقدم، ولا يتأخر، طرفة عين »[٢].

إن الله أخبر أن المُهْلَك يهلك إذا جاء موعده، والمعتزلة تجعل المهلك هالكاً قبل موعده، وهذا خلاف قول الله تعالى.

ج- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ١٥]، يقول: « وفي قوله تعالى﴿ وَيَوْمَ يَمُوتُ﴾ دلالة أن الموت والقتل سواءٌ، وإن كانا في الحقيقة مختلفين، لأنه ذكر في القصة أن يحيى قُتِل، ثم ذكر الموت، فدل أنها واحد»[٣].

يستنتج أن الله أخبر أن يحيى عليه السلام سيموت، ولكن يحيى عليه السلام قتل، فدل ذلك أن الموت والقتل واحد وهو انتهاء الحياة عند انتهاء الأجل الذي أجله الله، فلو لم يكن الموت والقتل واحداً، لأخبر الله تعالى أنه سلام عليه يوم يقتل، وليس سلام عليه يوم يموت، إلا إذا اعتبرت المعتزلة أن الله جاهل بحال يحيى عليه السلام هل يموت أو يقتل ؟

ويوافق التفتازاني الماتريدي، على أن الموت والقتل سواءٌ، وللعبد أجل واحد، سواء وصل العبد إلى هذا الأجل بالموت أو بالقتل، فيقول: « [والأجل واحد] لا كما

---

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٧١.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٤٠.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٦١.

زعم الكعبي أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت »[1]

بيان المحور الرابع:

بعض المحالات التي تلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين

أ- تعجيز الله تعالى

إن الكعبي من المعتزلة لزمه إثبات العجز لله تعالى، لقوله بالأجلين، فيبين الماتريدي كيفية إلزامه بذلك، فيقول: « ثم سأل[2] عن خصمه سؤالًا بتره، وإنما هو - والله أعلم - أن المعتزلة تزعم أن الله تعالى يجعل لعمر الرجل مدة بها ينقضي، وإبقاؤه إلى تلك المدة فعله، وهو يريد أن يفعل ذلك، وقد كان قدّر له في تلك المدة أرزاقاً، ثم أُثبتت لعبد من عبيد الله قوة يمنع بها ذلك الرجلَ عن استيفاء مدته التي جعلها الله له، ويمنع ربَّ العالمين عن إنجاز ما وعده، ويحول بينه وبين فعله من إبقاء حياته في جسده وهو يريد ذلك، فيكون من فعله بما يقتل به عدوه منعاً منه ربه، فيكون في ذلك خُلف الوعد، وقهرٌ ومنعٌ عن فعله، وكل ذلك يكون بما أقدره هو عليه »[3]

نعلم أن الله قدر أجلاً لهذا العبد، وقدر له أرزاقاً خلال هذا الأجل، وأراد الله لهذا العبد أن يصل إلى ذلك الأجل وينال ذلك الرزق، وهذا الوصول فعل الله وإرادته، فلما جاء القاتل وقتل هذا العبد، فقد حرمه من وصوله إلى أجله الذي أجله الله له، وحرمه كذلك من رزقه الذي قدره الله تعالى له، وفي ذلك نفاذ فعل القاتل وإرادته، وعدم نفاذ فعل الله وإرادته، وأي معنى للتعجيز أولى من هذا المعنى.

ويوافق اللامشي الإمام الماتريدي، على أنه يلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين

---

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٠٩.

(٢) أي الكعبي من المعتزلة.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٧٠.

تعجيز الله - تعالى -، فيقول: « ولأن من قال بأن الله تعالى جعل له أجلاً آخر مع علمه أنه لا يعيش إلى ذلك الزمان أو قال بأنه جعل أجله أحد الزمانين فقد نسب الله تعالى إلى الجهل بعواقب الأمور أو جعل فعل القاتل إعجاز الله تعالى عن إبقاء المقتول إلى انقضاء مدة جعلها الله تعالى أجلاً له، وكلاهما كفر »[1]

ب- إثبات اسم الإحياء والإماتة للعبد

ويلزم المعتزلة لقولهم بالأجلين، إثبات اسم الإحياء والإماتة للعبد، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ [غافر: ٦٨] يقول: « وعلى قول المعتزلة يجوز أن يسمى كلُّ عبدٍ محياً مميتاً لقولهم: إن القتيل ليس بميت بأجله، بل يميته القاتل »[2]

ولكننا نعلم أنه لا يجوز أن يقال للعبد أنه مميت محيى لأن هذه من أوصاف الله، التي لا يشاركه فيها أحد.

ج- بطلان امتداح الله نفسه بأنه خالق كل شيء

لقد مدح الله نفسه بأنه خالق كل الأشياء ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام:١٠٢] ومن الأشياء موت القتيل فإن مات القتيل لا بأجله الذي أجله الله له بل بفعل القاتل فيبطل امتداحه بأنه خالق كل الأشياء[3]

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٠٥.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٣٥٧.

(٣) انظر:الماتريدي، التأويلات، ج٥ ص١٩٩.

المطلب الثامن: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الرزق

سأبحث هذا المطلب من خلال محورين، وهما:

المحور الأول:

ذكر مذاهب الخصوم.

إنَّ الخلاف في هذا المطلب، وقع بين أهل السنة من أشاعرة وماتريدية ومن تبعهم وبين المعتزلة، فأهل السنة ذهبوا إلى أن الحرام رزق، وذهبت المعتزلة إلى أن الحرام ليس برزق، وهذا الخلاف مبنيٌّ على الخلاف في تحديد معنى الرزق.

فإن البابرتي يقول: « والرزق عندنا عبارة عن الغذاء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] حلالاً كان ذلك أو حراماً، وكل يستوفي في مدة حياته ما قدر له، قال عليه السلام: (إن روح القدس نفث في رُوْعي أنَّ نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب.)[١]

فعلى هذا لا يمكن أن يأكل أحد رزق غيره أي غذاءه، ولا أن يأكل غيره رزقه، وعند المعتزلة أنه عبارة عن المُلْكِ، وقد جاء به قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، فلا يكون الحرام رزقاً، لأنه غير مُلكٍ، ويأكل غيره رزقه أي ملكه، وهو يأكل رزق غيره »[٢]

---

(١) رواه البغوي بسنده عن عبد الله بن مسعود-رضي الله عنه- في كتاب شرح السنة، باب التوكل على الله عزوجل، برقم(٤١١٣)، ج١٤ص ٣٠٥/ ورواه البزار- بنحوه- بسنده عن حذيفة بن اليمان- رضي الله عنه - في مسنده، برقم(٢٩١٤)، ج ص ٣١٤/ ورواه ابن أبي شيبة- بنحوه- بسنده عن عبد الله بن مسعود-رضي الله عنه- في مصنّفه، باب ما ذكر عن نبينا ﷺ- في الزهد، برقم(٣٥٤٧٣)، ج١٣ ص٢٢٧.

(٢) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ١١٨- ١١٩.

والسبب في نزاعهم هذا، هو نظرهم إلى الرزق، على ماذا يطلق ؟ فعند أهل السنة يطلق الرزق على ما ينتفع به، لذلك لا يتصور على هذا المعنى للرزق، أن يأكل أحد رزق أحد، أو أن يأخذ أحد رزق غيره.

وأما عند المعتزلة فإن الرزق يُطلق على ما يُملك، وعلى هذا المفهوم للرزق، فإنه يتصور أن يأكل أحد رزق أحد، وأن يملك أحد رزق غيره.

المحور الثاني:

إيراد نقد الماتريدي للمخالف

إن المعتزلة - كما أشرت سابقاً في المحور الأول - يلزمهم بناءً على قولهم إن الحرام ليس برزق، أن من يأكل طول عمره الحرام لم يكن مرزوقاً، فينقد الماتريدي هذا الأمر، فيقول: « بل الوجه في ذلك أن الله تعالى إذ ضمن الرزق بقوله: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] كان ذلك يُملَك بمُلكه أو بما يطعمه:

فإما أن يكون لأحد قدرة في منع الله عن وفاء ما ضمن من الوجه الذي ضمن حتى يلحقه الخلف في الوعد والعجز عن وفاء شيء ضمنه، فيكون الله في فعله تحت قدرة غيره، وبغيره يقدر على إنجاز الوعد ووفاء العهد وهذا أمر عظيم.»[1].

ينقد الماتريدي قول المعتزلة: بأنَّ آكل الحرام طول عمره ليس بمرزوق، ولكن هذا الكلام يناقض قول الله تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦]، فإن الله تعالى قد ضمن الرزق لعباده بصريح آي القرآن الكريم، فيلزم على ذلك، أن هناك من منع الله تعالى من الوفاء بوعده، ويلزمهم كذلك إلحاق العجز بالله تعالى، وأنَّ لبعض العباد قدرة تحول دون وفاء الله بما وعد، وأي وصف بالنقص والمحال قد بقي بعد ذلك لم يُوصف به الله تعالى.

ونجد أن أبا المعين النسفي قد وافق الماتريدي على أن قول الله تعالى: ﴿ وَمَا

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٣٧٣.

مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦]، يُفهم منه بأن الرزق يطلق على ما يحصل به الغذاء، فيقول: « والدواب لا ملك لها بالأسباب المشروعة، فكان المراد منه ما يحصل لها به الاغتذاء »(١).

وبما أن الرزق هو ما يحصل به الاغتذاء، دل ذلك على أن الحرام رزق، ومن أكل طول عمره الحرام، هو في الحقيقة أكله برزق الله له، لأن الدواب مرزوقة بنص الآية، مع جزمنا بأن الدواب لا يتصور منها ملك، فدل ذلك على أن الزرق ما يكون به الغذاء.

وجرى التفتازاني مع أبي المعين النسفي في هذا الفهم لهذه الآية، فقال: « [والحرام رزق] لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً... وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون إلا حلالاً، لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً، وعلى الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً » (٢).

«وأي قول أقبح من قول من يقول: إنه خرج من الدنيا ولم يأكل رزق الله تعالى »(٣).

وربما يرد سؤال على المخالف للمعتزلة في هذه المسألة، وهو بما أن الحرام رزق، فلماذا يعاقب السارق، فإنه قد أخذ رزقه ؟

يجيب صاحب (بحر الكلام) على هذا السؤال، فيقول: « الحرام رزق الله تعالى، ولكن العبد يستحق العقوبة على فعل نفسه »(٤)

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ص٢٧٩.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٠٩

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٠٦

(٤) النسفي، بحر الكلام، ص٧٣.

فنلاحظ أن آكل الحرام يعاقب، مع أنه أكل رزقه، لكنه لما حصَّل رزقه بصورة جعلها الشارع معصية عوقب على هذه الصورة التي هي من فعل نفسه، ولم يعاقب على الرزق، فسبب العقوبة فعل ما رتب عليه الشارع الحكيم عقوبة وليس سببه أكل رزقه.

الفصل الثالث

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في النبوات

ويحتوي على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أصل النبوة من نحو البراهمة

المبحث الثاني: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في نبوة سيدنا محمد ﷺ من نحو اليهود والنصارى

المبحث الثالث: نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إعجاز القرآن الكريم

المبحث الأول:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في أصل النبوة من نحو البراهمة[1]

(١) هم قوم مخصوصون بنفي النبوات أصلًا ورأساً، وينتسبون إلى رجل منهم يقال له « برهام » من الهند، وتفرقوا أصنافاً: فمنهم أصحاب البَدَدَة -ومعناها عندهم- شخص في العالم لا يولد ولا ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت، ومنهم أصحاب الفكرة وهم على علم بالفلك والنجوم، ومنهم أصحاب التناسخ / انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص ٢٣٣-٢٣٥.

يبين الإمام الماتريدي أنّ إنكار النبوة يرجع إلى بعض الأسباب فيقول:

« تكلم الناس في الرسالة، فأثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر، وأنكرها من جهل صانعه، ومن أقرّ به ممن جهل أمره ونهيه، ومن أقرّ بذلك ممن زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة، مع ما أمكن مقابلة آيات من ادّعى الرسالة بصنع الكهنة والسحرة والمشعبذة.

وبعد، فإنه يحتمل ظهور عجز من حضرهم بما لم يكن لهم في ذلك النوع تكلف واجتهاد، ولم يكونوا امتحنوا قُوى الجميع »[(1)]

نستنتج من هذا أن الإمام الماتريدي يُرجع إنكار النبوة ممن أنكرها إلى خمسة أسباب، وهي:

أ- إنكار الصانع.

ب-من أقر بالصانع وأنكر الأمر والنهي.

ج- من زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة.

د- اختلاط آيات مدعي الرسالة مع أعمال السحرة.

هـ- إن مدعي الرسالة لم يمتحن قوى الخلق جميعاً في تحديهم بأن يأتوا بمثل ما أتى به فلعل من حضروا مدعي الرسالة لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله في حين أن غيرهم يستطيع، ولا وقفوا على طبائع العالم التي يستعان بها في الأفعال.

هذه هي الأسباب التي لأجلها أنكرت النبوة أصلاً عند من أنكرها، وكان نقد الماتريدي لها على النحو الآتي :

نقد السبب الأول:

وهو إنكار الصانع ؛ لأن من أنكر الصانع لا يمكن أن يقر برسول هذا الصانع، فينقد الإمام الماتريدي هذا السبب، فيقول: « فنناظر من أنكر الصانع في

---

(1) الماتريدي، التوحيد، ص٢٤٧.

إثباته[1]... إذ هم[2] قوم نشئوا بين قوم عرفوا أحوالهم، وقد كانوا أدركوا منتهى وسعهم، فلما جاءوا بالآيات التي قهرت عقولهم - مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها - لزمهم العلم بصدقه فيما أخبر من مرسله، وأن تلك الآيات مما أنشأها مَن أرسله لتكون رسالته من عليم حكيم قادر على إنشاء الأدلة على إثباته، ليعلموه بها، وإن لم يشهدوه، ولا قوة إلا بالله»[3]

نلاحظ أن الماتريدي ينقد من أنكر الرسالة بسبب إنكاره للصانع، فهذا الصنف من الخلق، لا بد من ثبوت الصانع عندهم أولاً، فإذا ثبت الصانع عندهم، انحل الإشكال، ولقد استدل الماتريدي على إثبات الصانع، وإثبات الرسالة، بالآيات التي جاء بها الرسل، فإن هذه الآيات تدل عل أن هناك صانعاً حكيماً قد أجراها على أيدي الرسل، لأنها تخرج عن طور البشر وقدرتهم، وتدل هذه الآيات كذلك على أن الذين ظهرت على أيديهم هم رسل.

ونجد أن أبا المعين النسفي يسير خلف الماتريدي في نقد هذا السبب، فيقول: « فأما من أنكر الصانع فلا شك أنه منكر للرسالة إذ القول بالرسول ولا مرسل محال إلا أن الكلام معهم يقع في إثبات الصانع »[4]

نقد السبب الثاني:

من أقر بالصانع، ولكنه أنكر الأمر والنهي، والوعد و الوعيد، والرسل لا يأتون إلا بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، فإذا أنكر هذه الأمور فإنه سينكر من يأتي ويقول بهذه الأمور.

وجه الماتريدي نقده لمن قال بهذا السبب، فقال: « فإنه قد حسَّن في العقول

---

(١) نقد الماتريدي في الفصل الثاني من المبحث الأول في هذه الدراسة من أنكر الصانع.

(٢) أي الرسل - عليهم الصلاة والسلام -.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٢٤٧.

(٤) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٥.

الصدق والعدل، وقبّح فيها الجور والكذب، فجعل الفريق الأول عظيماً في القلوب كريماً، والثاني حقيراً مهيناً، فتصير العقول آمرة بكسب ما يُعلى شرف من رُزق منها، وناهية عما فيه هَوانُ صاحبها ؛ فيجب الأمرُ والنهي بضرورة العقل ثم الثوابُ، لتتم الكرامة لمن اختار سبلها والقيام بوفائها والعقابُ لمن آثر هواه على إشارة العقل.

وفيما ذكرنا لزوم القول بالرسل ليدلوهم على معالم العدل والصدق ومنار ضدهما »[1]

إن الماتريدي يستدل على الأمر والنهي بضرورة العقل، فإن العقل يحكم بحسن الصدق مثلاً، وحسن من يَصْدُق، لذلك يأمر العقل به، وينهى عن ضده، لما فيه من القبح، فثبت أن العقل يأمر وينهى ضرورة، وذلك دليل على ثبوت الأمر والنهي، وليتم تمام الأمر والنهي لا بد من ترتب الثواب والعقاب عليهما.

ويؤكد أبو المعين النسفي على كلام الماتريدي السابق، أن العقل لا يأبى الأمر والنهي، بل يدل عليهما، فيقول: « إن ورود التكليف بالإيجاب والحظر والإطلاق والمنع ممن له الملك في مماليكه ليس مما تأباه العقول ولا مما تدفعه الدلائل، إذ لكل مالك ولاية التصرف في مملوكه بقدر ماله من الملك فيه، ولله تعالى في كل جزء من أجزاء العالم، وشخص من أشخاص بني آدم ملك التخليق، إذ هو الموجد له عن العدم والمخترع لا عن أصل، فكان له أن يتصرف في كل من ذلك بأي وجه شاء من وجوه التصرف منعاً كان أو إطلاقاً، حظراً كان أو إيجاباً، ثم يعلمهم ذلك بأي طريق شاء، إن شاء بتخليقه العلم بذلك التكليف، وإن شاء بإرسال رسول يوحي إليه ذلك ويأمره بالتبليغ إلى العقلاء المميزين من عباده كان ذلك الرسول من جنس المرسل إليهم أو من خلاف جنسهم »[2]

إن أبا المعين النسفي يستدل على الأمر والنهي، بأن كل جزء من أجزاء هذا

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٢٤٩.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص٧-٨.

العالم هو مُلك لله، وليس معنى المُلك إلا أنه يجوز للمالك أن يتصرف في مُلكه كيف يشاء، بأن يأمر بهذا وينهى عن هذا، ويوجب هذا ويمنع هذا، فهذا الذي تعطيه إياه ولاية الملك على الأشياء.

ويوضح لنا أبو المعين النسفي، السبب الذي من أجله أنكروا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، فيقول: « وأما ما زعموا أن ورود التكليف منه سفه لما فيه من أمر بما لا منفعة فيه للآمر ونهي عما لا يضره في وجوده للناهي وهذا سفه.

قيل لهم: لم قلتم إن هذا سفه؟

فإن قالوا: هذا في الشاهد سفه فكذا يكون في الغائب سفها.

قيل: أكل ما كان في الشاهد من فاعل سفها أكان في الغائب سفهاً؟ وكذا ما كان من فاعل سفها أكان من غيره سفها؟

فإن قالوا: لا ناقضوا وأبطلوا دليلهم.

وإن قالوا: نعم، طولبوا بالدليل. »[1]

فإن غاية ما يستدلون به على إنكارهم للأمر والنهي، بأن ذلك يستلزم السفه ؛ لأن الأمر بما لا منفعة فيه للآمر، والنهي عما لا مضرة فيه للناهي سفه، ولكن حكمهم على هذا بالسفه أخذوه من الشاهد، ومن المعلوم أن قياس الغائب على الشاهد باطل.

السبب الثالث:

من أنكر الرسالة زعماً منه أن في العقل الغنى عن الرسالة، ينقد الماتريدي هذا السبب فيقول: « وأنبت لهم من الأرض بما أنزل من ماء السماء أغذية لهم وأدوية، ثم أنبت منها الأدواء والسموم القاتلة، وقبّح في عقولهم الامتحان بأنفسهم ليعرفوا المؤذي من المغذّي، لما لعل فيه عطب الممتحَن، وليس في العقول سبيل تعرّف ذلك،

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص٨.

لزم القول بمن يطلعه الله على كل جوهر منها لتَحيى بها يأكلون أبدانُهم ويقيموا به دينهم»[1]

نستنتج أن الماتريدي يستدل بالمؤذي والمغذي، مما ينبت من الأرض، على ضرورة إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام، فإن في هذا العالم من الأطعمة والنباتات ما هو مغذٍ وما هو سام مؤذٍ، ولا يمكن معرفة ذلك بأنفسهم لأن في ذلك هلاكهم، وليس للعقل في ذلك كبير مكان، فكان مما لا ريب فيه أن يكون هناك من يدل الخلق على ذلك، أي أن الذي يدل الخلق لا بد أن يكون مصدر علمه من خارج العالم، لأنهم استووا جميعا في جهلهم بهذا الأمر.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق في موطن أخر، مبينا قصر العقول عن الإحاطة بكل الأشياء، فيقول: « ثم في الابتداء ليس في العقول سبيل تعرّف الوجوه التي تُنبت من الزراعة وما فيها التدبير، ثم بعد التمام والعلم بجوهره لا بد ممن يعلم كيف يستعمله حتى يصلح للاغتذاء، على اختلاف ما جُعل لصلاح ذلك.

ثم جُعل في الطعام أنواع الأذى مما يُدفع إليه المنتفع إذا لم يحفظ حدّه ؛ لأنه إنما يُتعلم ممن يعلم حدَّ ذلك ثم دواءه إن ضرّه بالقدر الذي به يدفع ضرره، ثم علوم الطب مع تفاوت الطبائع واستعمال السموم القاتلة، ليعرفوا قدر النافع مما يقوم به البدن.

ثم في أنواع الحرف التي بها قوام سترهم وكَنّهم، والوقايةُ لهم من الحر والبرد، ثم فيما خُلقت لهم من الدواب الصعبة مما ليس يعلم المتأمل فيها أنها لأي منفعة خلقت، ولا أنها لمنافعه خلقت أولا، ولا كيف يروّضها، إذ طبع كل منها النفار عما هي له، حتى تنقاد وتخضع، ثم في أنواع التجارات التي لا يقوم لهم دين ولا دنيا إلا بها »[2]

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٢٥٠.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٥٠- ٢٥١.

ويوافق اللامشي الماتريدي على حاجة الناس إلى الرسل، وأن العقول لا تستقل بمعرفة كل الأشياء، فيقول: « فلو لم يَشْرَع الباري جل جلاله شرعاً على لسان نبي ولم يضع أسباباً ليكون المختص بمباشرتها مختصاً بما تعلق بها من الأحكام لتسارع كل إلى ما يميل إليه طبعه ويتعلق به بقاؤه فيؤدي إلى التقاتل والتفاني، وهو خارج عن الحكمة لما فيه من تخليق الخلق للفناء، وتخليق الخلق للفناء مما ليس له عاقبة حميدة »[1]

فإن إرسال الرسل دليل على الحكمة، فعدم الرسل يؤدي إلى التقاتل المؤدي إلى الفناء.

ويستدل الماتريدي بدليل من النقل، على ضرورة إرسال الرسل، وأن العقل لا يستقل وَحْدَه بكل المعارف، بل إن هناك بعض القضايا يقف العقل أمامها عاجزاً حائراً، فيقول: « كقوله ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ [الصافات: ٦٥] فضرب مثل الحسن بالملائكة، وذلك لمعرفتهم بقبح الشياطين وحسن الملائكة، وذلك إنما عرفوا بالخبر لأنهم لم يعاينوا ملكاً عرفوا حسنه بالمعاينة، ولا شاهدوا شيطاناً، عرفوا قبحه بالمشاهدة،ولكنهم عرفوا ذلك بالخبر، ففيه إثبات النبوة لأنهم ما عرفوا ذلك إلا به »[2]

فإن الله قد شبه أموراً بأمورٍ، ولكن المشبه به لم يُشاهد من قِبَلِ أحد، ولم يُعرف لأحد، وليس للعقل في معرفته سبيل، فكان ذلك دليلاً على عجز العقل عن الاستقلال بالمعرفة، والحاجة إلى الرسل.

يؤكد أبو المعين النسفي مع الماتريدي على عدم استغناء العقل عن الرسل عليهم الصلاة والسلام، فيقول: « إن أوفر الخليقة عقلاً وأذكاهم فهماً وأصفاهم قريحة يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه إلى هاد يهديه ومرشد يرشده لاستيلاء النقص البشري على جبلته وقصور عقله عن الوقوف على ما به إليه حاجة من مصالحه،

---

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٨٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٤٢٤.

ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن بدء الخليقة إلى زماننا هذا باستشارة بعضهم بعضا واختلاف البعض إلى البعض ليزداد فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرة بل ليستفيد منه بذلك علماً، لا ينكر هذا إلا معاند مكابر، وذلك دليل الحاجة إلى الرسل عليهم السلام، وأن لا غنية بالعقلاء عنهم لمصالح داريهم، والله الموفق »[1]

فالملاحظ أن أذكى الخلق، وأكثرهم فهماً، وأوفرهم عقلاً، يحتاج إلى غيره في الوصول إلى مصالحه، وما به النفع له ودرء المفسدة عنه، فدل ذلك على الحاجة إلى الرسل وعدم الاكتفاء بالعقل.

السبب الرابع:

إن اختلاط آيات مدعي الرسالة مع أعمال السحرة والكهنة والمشعبذة، ينتج عنه أننا لا نستطيع أن نميز بين مدعي الرسالة والسحرة والكهنة، فإذا انتفى التمييز بطل الكل، ولقد نقد الماتريدي هذا السبب، بقوله: « فإن لكل من ذلك علامةً تُعلِم، وآية تُظهِر ماهيته، مع ما كانت المعارضة فاسدة، لأنه لا يخلو من أن يكون يصدق أحداً في الخبر، فيكون ذلك السؤال عليه، أولا يقر بشيء البتة، وفي ذلك سقوط خبره هذا عن نفسه »[2]

إن الماتريدي ينقد هذا السبب، ويرد على صاحبه، بوجهين اثنين:

أحدهما: أن دعواه أن لا تمييز بين ما ذكر، باطل، فإن لكل واحد مما ذكر علامة تميزه عن غيره، يعرفها كل ذي عقل.

ثانيهما: إن هذه المعارضة من ذاك الخصم باطلة، ووجه بطلانها، أن هذا الخصم إما أن يصدق أحداً في خبره فترتد دعواه عليه، وهو ما الذي جعلك تميز صدق هذا الخبر عن ذاك الخبر، فإن ذكر مميزاً بطل قوله بعدم وجود التمييز بين ما ذكر، وإن لم

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٢٠.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٥٤.

يذكر فقد اعترض علينا بما هو فيه وهذا تناقض، وإما أن لا يصدق أحداً في خبره وفي ذلك سقوط خبره.

في حين نجد أن أبا المعين النسفي يوافق الماتريدي، في أن ادعاء الخصم أن لا تمايز بين ما ذكر دعوى باطلة، فيقول: « وما تعلق به الفرق الآخر من امتناع التفرقة بين النبي والمتنبي... موجب عجز الباري جل وعلا عن التفرقة بين الصادق والكاذب وقد ثبت بالدلائل الواضحة أن صانع العالم جل وعلا كامل القدرة يستحيل عليه العجز فكان قادراً على ذلك ضرورة كمال القدرة ونفاذ مشيئته.»[1]

إن النسفي يبين وجه بطلان هذا الادعاء من الخصم ؛ بأنه يلزم على هذا الادعاء إثبات العجز لله، ولكن الله منزه عن العجز، وعن سمات المحدثات، فبان بطلان ما ذكر.

السبب الخامس:

إن مدعي الرسالة لم يمتحن قوى الخلق جميعا في تحديهم بأن يأتوا بمثل ما أوتوا به، فلعل من حضر مدعي الرسالة لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله، في حين أن غيرهم يستطيع، ولا وقفوا على طبائع العالم الذي يستعان بها في الأفعال.

ينقد الماتريدي هذا السبب، فيقول: « أبلغت أنت الذي ذكرت لتعلم أنت: الذي قلته طعن[2] أو تمويه؟ فمهما قال من شيء فهو له جوابٌ في الأول»[3]

إن الماتريدي ينقد هذا السبب، بأن صاحب الدعوى السابقة، يقال له: هل وقفت أيها المعترض على قدرات كل البشر، أم وقفت على طبائع كل العالم حتى يصح لك ما تقول ؟ فالجواب منه قطعاً سيكون لا، فجوابه دليل بطلان اعتراضه.

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص١١ (بتصرف).

(٢) أي في الأنبياء.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٢٥٧.

المبحث الثاني:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في نبوة سيدنا محمد ﷺ من نحو اليهود والنصارى.

يوجه الماتريدي نقده لمن ينكر نبوة بعض الرسل، كإنكار أهل الكتاب نبوة سيدنا محمد ﷺ، فيقول: « أن نسألهم عن المعنى الذي أقروا به أو أقر به سلفهم، فإن أشاروا إلى معنى على تحقيق ذلك أنه من المعاني التي توجب النبوة، ألزمناهم في نبوة محمد - صلى الله عليه - ذلك المعنى بعينه، وإن كانت الآيات مختلفة بأنفسها، فإن المعنى الذي صارت به الآية آية غير مختلف، وإن تعلقوا بظواهر الآيات لن يجدوا لأحد مثل الذي لمحمد عليه السلام في الأعجوبة والرفعة، أو يخرجان [1]على أمر واحد » [2]

نستنتج من ذلك أن الماتريدي ألزمهم الحجة، عن طريق توجيه سؤال لهم، وهو: ما المعنى الذي من أجله أقررتم برسالة رسول من الرسل ؟، فإن ذكروا معنى من المعاني، لزمهم هذا المعنى في رسالة سيدنا محمد ﷺ، وإن تعلقوا بأن هذا الرسول الذي صدقوا به له من الآيات والمعجزات الشيء الكثير، فإن لسيدنا محمد ﷺ آيات ومعجزات أعظم وأظهر من تلك الآيات، أو أن آيات رسولهم الذي صدقوه وآيات رسولنا تخرجان على أمر واحد من الأعجوبة والرفعة والدلالة على صدق من أتى بها.

لقد نقد الماتريدي من أنكر نبوة سيدنا محمد ﷺ، وذلك بذكر الأدلة على إثباتها، لذلك سأتحدث عن كيفية إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ عند الماتريدي.

بين الماتريدي - رحمه الله - أن نبوة سيدنا محمد ﷺ ثبتت بأمور عدة منها:

أ- إن نبوته ثبتت بأخلاقه وسيرته وخِلْقته ﷺ

فإن الناظر في ذات رسول الله ﷺ خَلقاً وخُلُقاً، لا يتوقف لحظة إلا ويحكم أن هذه الذات لا تكون إلا لنبي مرسل، فيقول الماتريدي: « أنه نُظِرَ إلى وجهه وإلى البدر فكان هو أحسن منه، وأنه كان أطيب ريحاً من المسك، وألين من الحرير، وكان يؤخذ

(١) المقصود: معجزة سيدنا محمد ﷺ ومعجزة النبي الآخر الذي صدقوا به.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٨٧- ٢٨٨.

بعرقه فيُنتفع به في الطيب، وقد وصفت خلقته بما لا يُعرف أحد يوصف بمثله حسناً وجمالاً(...) ويدل على ذلك انه لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة(...) ولا يعرف منه فحش، ولا ينتصر لنفسه، وكان في الإشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ [فاطر:٨](...) وفي التحزن بما فيه هلاك الخلق كما وصفه الله وعصمه بقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾ [النحل:١٢٧](...) وكان بالكرم بحيث عوتب به فقال: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء:٢٩](...) وما اجتمعت آراؤهم على إطفاء نوره وطمس أثره، فما ازداد إلا ظهوراً ولا قوة إلا بالله[1] »[2]

نلاحظ أن الماتريدي استدل بما كان لرسول الله ﷺ من كمال الخِلقة والخُلُق، على إثبات نبوته ؛ لأن هذه الكمالات لا تجتمع لأحد من الخلق إلا وفضل النبوة من الله يجلله.

ب- إن نبوته ثبتت بالآيات الحسية

ونجد أن الماتريدي يستدل على نبوة سيدنا محمد ﷺ، بالآيات الحسية، فمجموع تلك الآيات مما تواتر خبره، فيقول: « ثم الآيات الحسية مثل انشقاق القمر[3] واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه، ظاهر ذلك كله، عرفوه، ثم شربهم من الماء القليل الكثير من البشر(...) ثم أمر مرور من طلبوه بالغار فأعمى الله بصرهم، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المصلية، ثم ما ساخ بفرس

---

(١) انظر هذه الصفات فيما أخرجه البخاري (٣٥٤٧) ومسلم(٢٣٣٠) من حديث أنس، والنسائي (٥٢٣٢) من حديث البراء، وأحمد في المسند ج١ص١٥١، والترمذي (٣٦٣٧)(٣٦٣٨) وغيرهم.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٢٧٦-٢٧٨.(بتصرف)/ وانظر: السنوسي، ابو عبد الله محمد، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ ص٣١٢.

(٣) انظر فيما أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب تفسير سورة اقتربت الساعة وانشق القمر ،ج٨ص٦١٧/ ومسلم في كتاب صفات المنافقين باب انشقاق القمر،ج٤ص٢١٥٨

من اتبعه الأرض(...) ثم بكثرة ما يمكرونه حتى خلصه الله من ذلك(...) وما أعلم علياً أنه يقتل الناكثين المارقين وكان كذلك(...) وما وعد من الفتوح وسعة الدنيا على المؤمنين، وغير ذلك مما يكثر ذكره لو استُقصي منه، رواه نجباء أمته ثم عامة ذلك مما كان ظاهراً عند أعدائه، مع ما كان في الكتب المنزلة بعثه، وعلى ألسن الرسل جرت البشارة وأُخذ العهد عليه، ولا قوة إلا بالله[1]»[2]

فهذه الآيات الحسية التي شاهدها بعض من أمته ﷺ، دلائل على نبوته؛ لأنه يستحيل عقلاً أن تظهر هذه الآيات على غير أيدي الرسل عليهم الصلاة والسلام .

ج- إن نبوته ثبتت بالآيات العقلية

إن الماتريدي يعتبر القرآن الكريم معجزة عقلية، وهذه المعجزة تختلف عن المعجزات الحسية، بأنها باقية على مر الزمان، فيقول: « وأما العقلية فيما بيّن الله من شأن القرآن الذي إنما يَعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق مَن بالغ في فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه، ثم ما فيه من المحاجة إلى توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض من يدعي ذلك، ثم ما فيه من الأنباء وما يكون

---

(١) انظر هذه الدلائل فيما أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام،ج٦ص٥٨٠+٥٨١+٥٨٧/ ومسلم في كتاب الفضائل باب في معجزات النبي،ج٤ص١٧٨٣-١٧٨٥/ والترمذي في كتاب المناقب باب آيات إثبات نبوة النبي،ج٥ص٥٩٣/ وأحمد في مسنده،ج٥ص٢٣٧-٢٣٨ .

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٧٨- ٢٨٠. «بتصرف».

أبدا، ومن بيان النوازل التي تكون، مما ليس في استعمال العقول تطّلع عليه»[1].

إن الناظر في القرآن الكريم، يجزم بأن هذا الكتاب، يخرج بما فيه من الغرر العجيبة الغريبة، والدرر الفريدة، عن مقدور البشر، ويقطع بأنه كلام خالق البشر.

نلاحظ أن الماتريدي يعتبر المعجزة سواء كانت حسية أم عقلية دليل على إثبات نبوة النبي ﷺ، خصوصاً إذا انضم مع هذه المعجزة دعوى النبوة، فمن ادعى النبوة وأظهر الله تعالى على يديه المعجزة، حكم له بأنه نبي صادق، وهذا ما حصل مع النبي ﷺ، ويشير إلى هذا المعنى صاحب (المسامرة)، فيقول: « ولإثبات نبوته ﷺ مسالك ذكر المصنف[2] المشهور منها قبوله: [لأنه] أي لأن محمداً ﷺ [ادعى النبوة] أي الرسالة عن الله [وأظهر المعجزة] تصديقاً لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه فهو نبي فمحمد ﷺ نبي، وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل، فقال: [أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك] لأنه قد تواتر تواتراً ألحقه بالعيان والمشاهدة [وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقروناً] إثباته بها [بدعوى النبوة] »[3]

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٢٨٠./ وانظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد، نهاية الإقدام في عالم الكلام، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤ - ١٤٢٥هـ ص٢٥١-٢٥٣./ وانظر: التلمساني، شرف الدين، شرح ابن التلمساني على لمع الأدلة للجويني ت ٤٧٨هـ (المسمى بكتاب شرح لمع الأدلة)، تحقيق الأستاذ الدكتور السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث - القاهرة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٤٢/ وانظر: الغزالي، أبو حامد محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، مع رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي حسن الأشعري، تحقيق وتعليق الأستاذ صفوت جودة احمد، سوق الكتاب الجديد بالعتبه- القاهرة، دار الحرم للتراث، ط١، ٢٠٠٤م- ١٤٢٥هـ، ص٥٦.

(٢) المقصود هنا صاحب المسايرة وهو ابن الهمام

(٣) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ١٩٨

دليل آخر على إثبات نبوته ﷺ:

إن الماتريدي يعد إخبار النبي ﷺ عن أمور غيبية، دليلاً على إثبات نبوته، وكانت هذه الأمور الغيبية التي أخبر النبي ﷺ عنها على ثلاثة أقسام، وهي:

القسم الأول:

أمور سبقت عصر النبي ﷺ، أي الغيب بالماضي، وأخبر عنها كما حدثت، وكأنه شاهدها، وتحدث الماتريدي عن هذا القسم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ ﴾ [الطور: ١/ ٢/ ٣]

يقول: « وفي الآية دلالة إثبات الرسالة ؛ فإنه أخبر عليه السلام عن أمكنة الوحي وفضل تلك الجبال، ومعرفة ذلك إنما هي من الكتب المتقدمة، وهم قد أحاطوا العلم بأنه لم يكن اختلف إلى أحد ممن له معرفة بتلك الكتب حتى يعلم منه، فدل أنه بالله عز وجل عرف أمكنة الوحي وفضل تلك الجبال »[1].

القسم الثاني:

أمور حدثت في عصره ﷺ، ولم يشاهدها، أي غيب الحاضر، وأخبر عنها كما حدثت، وتحدث الماتريدي عن هذا القسم في مواطن عدة، أذكر بعضاً منها فيما يلي:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ [النساء: ٦٠] يقول: « وفي الآية دلالة إثبات رسالة محمد - ﷺ - وذلك أن قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا ﴾ قصدوا أن يتحاكموا بعده فأخبرهم رسول الله ﷺ بذلك، فعلموا أنه إنما علم ذلك بالله، لكنهم لشدة تعنتهم وتمردهم لم يتبعوه »[2]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٥٩٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٤٤٦.

ثانياً: وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة: ١١] يقول: « وفي هذه الآية دلالة إثبات رسالة محمد ﷺ لأنه أخبر عما كان منهم من غير أن يشهد ذلك ليعلم أنه بالله علم »[١]

القسم الثالث:

أمور أخبر عنها النبي ﷺ، أنها ستأتي بعده، أي غيب المستقبل، وكانت كما أخبر عنها ﷺ، فدل ذلك على أنه عرفها بالله، وتحدث الماتريدي عن هذا القسم في مواطن عدة، أذكربعضاً منها فيما يلي:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [الحج: ٣٨] يقول « وفيه إثبات رسالة محمد ﷺ لأنه أخبر أن الله ينصر المؤمنين ويدفع عنهم أذى الكفرة وشرهم، وأنهم خونة، فكان على ما أخبر فدل أنه بالله عرف ذلك »[٢]

ثانياً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا ﴾ [الأحزاب: ٢٧]، يقول: « وفيه دلالة لإثبات الرسالة لرسول الله لأنه وعدهم النصر، فكان على ما وعد ليعرفوا صدقه في كل ما يخبر، ويعد »[٣].

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢١.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٣٧٤.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص١١١.

المبحث الثالث:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في إعجاز القرآن الكريم من نحو كفار قريش

إن القرآن الكريم معجزة من الله تعالى لسيدنا محمد ﷺ، فقد أعجز بنظمه وفصاحته، وإخباره بما كان ومايكون، جميع الفصحاء والبلغاء عن الإتيان بسورة من مثله إلى انقراض الدنيا(١)

طعن الطاعنون في معجزة القرآن الكريم؛ ليطعنوا بدليل إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ، وكان طعنهم من عدة وجوه، ذكرها الماتريدي ثم أعقبها بالنقد والرد، سأذكرها كما يأتي:

الوجه الأول:

يذكره الماتريدي بقوله: « تفاوتهم في البلاغة، ولعله تأليف أبلغهم »(٢)

نقدالماتريدي لهذا الوجه:

فإن القرآن الكريم لو كان تأليف أكثرهم بلاغة كما زعم، لكان باستطاعتهم الإتيان بمثله، يقول الماتريدي: « فأما الأول فإنه لو كان ما قال، يمتنعون عن ذلك بعد الجهد، فدل تركهم دونه أنهم تركوه طباعاً... فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق، ما احتمل تركهم »(٣)

نلاحظ أن الماتريدي ينقد الوجه الأول بكلام حاصله: أن القرآن لو كان من تأليف أبلغهم، لكان هناك محاولات منهم للإتيان بمثله، فدل تركهم لذلك، واختيارهم المقارعة بالسيوف بدل المقارعة بالحروف، أنهم أدركوا عجزهم عن ذلك.

ويجري أبو المعين النسفي مع الماتريدي على أن هذا النظم العجيب للقرآن الكريم، يستحيل أن يصدر عن البشر، وإن كان من أكثرهم بلاغة، فيقول: « نظمه العجيب الذي باين ما سواه من الكلام، فإنه في الجملة ينقسم إلى منثور ومنظوم،

---

(١) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد للامشي ص٨٩-٩٠

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٤.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٤.

والقرآن ليس من جملة الكلام المنثور، ثم المنظوم من الكلام كان عند العرب منقسماً إلى أقسام أربعة: نظم الشعر، ونظم الرجز، ونظم الخطبة، ونظم الرسالة، والقرآن باين كل وجوه النظم، وليس في طباع البشر أن يجيء واحد فيأتي بنظم ينفرد به عن الأمم كافة، ثم هو بهذا النظم تحدى جميع البشر وغيرهم بالقصور عنه وقرعهم بالعجز دونه »(١)

إن القرآن الكريم قد خالف المعروف من أنماط كلام البشر، فإن البشر كلامهم على نمط معروف، ولكن كلام القرآن الكريم نمطه ليس بمعهود للبشر، مع علمهم بجميع أنماط الكلام.

ونجد الإمام الماتريدي ينقد الوجه الأول من المطاعن في كتابه (التأويلات) في أكثر من موطن، سأذكر بعضاً منها:

الموطن الأول:

تحدى الله – سبحانه وتعالى – جميع الخلق بأن يأتوا بعشر سور مثله، ولم يستطع أحد أن يعارضه ويأتي بمثله، فدل ذلك على أنه ليس من كلام البشر، ولكنه من كلام خالق البشر، فيقول: « ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ ﴾ [هود: ١٣] أي إن محمداً قد جاء بسور فيها أنباء ما أسررتم وأخفيتم مالا سبيل إلى معرفة ذلك والإطلاع عليه إلا من جهة الوحي من السماء وإطلاع الله إياه ﴿ فَأْتُوا ﴾ أنتم ﴿ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ ﴾ فيها أنباء ما أضمر هو وأسر، واطلعتم أنتم على سرائره كما اطلع هو على سرائركم»(٢)

إن القرآن الذي أنزله الله على سيدنا محمد ﷺ، فيه من الإخبار عن المغيبات وما أسر الخلق الشيء الكثير، فهل يستطيع البشر أن يأتوا بمثل ما حواه هذا الكلام، فدل عجزهم عن ذلك، على أن هذا الكلام من عند الله عز وجل.

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٧٨

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٥١٣.

ويوافق صاحب (تبصرة الأدلة) الماتريدي، على أن الإخبار بالمغيبات هي من الأدلة على أن هذا القرآن معجزة من عند الله، وليس من تأليف النبي ﷺ، فيقول: « ووجه آخر ما أودع فيه من أصول أحكام النوازل التي تقع إلى قيام الساعة مما بالناس إلى معرفته حاجة، ولن يتصور ذلك إلا من عالم بالغيوب، يعلم جميع ما يكون ويعلم وجه الحكمة والصواب في كل ذلك ليودع ذلك كله الكتاب »[١]

وسار البزدوي مع الماتريدي والنسفي في هذا النوع من الأدلة على معجزة القرآن الكريم، فيقول: « القرآن معجزة بنظمه وبمعناه، فإن فيه أخباراً عن كوائن لا يعرفها إلا الله تعالى وهي كما أخبر»[٢]

الموطن الثاني:

يورد الماتريدي نقده لما زعمه كفار قريش، فإنهم زعموا أمرين، وهما:

الأمر الأول:

زعموا أن هذا القرآن مفترى من عند محمد ﷺ، فيقول: « إن كفار قريش قالوا: إن محمداً افترى هذا القرآن من عند نفسه، وتقوله من نفسه، فقال: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٣٧]، أن يضاف إلى غيره، أو يُختلق ﴿وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي يصدق هذا القرآن الكتب التي كانت من قبل، ولو كان محمد هو الذي افتراه واختلقه من عند نفسه، لكان خرج هو وسائر الكتب المتقدمة مختلفة، إذ لم يعرف محمد سائر الكتب المتقدمة، إذ كانت بغير لسانه، ولم يكن له اختلاف إلى من يعرفها ليتعلم،ثم خرج هو، أعني القرآن مصدقاً وموافقاً للكتب، دل أنه من عند الله جاء »[٣]

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٨٧

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص٢٢٧ / عبده، محمد، رسالة التوحيد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص٧٨.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٤٨٠.

نستنتج أن الماتريدي يستدل بخروج القرآن الكريم مع الكتب المتقدمة على نسق واحد في القضايا الكبرى مثلاً، كإثبات وجود الله والدعوة إلى توحيده والبعث والجزاء وغيرها من القضايا، رغم اختلاف اللسان فيما بين هذه الكتب، وتباعد الأمصار والأزمان بين أصحابها، دليل على أن الكل من عند الله لا غير.

الأمر الثاني:

زعموا أن هذا القرآن ليس من عند الله، بل تعلمه محمد ﷺ من معلم، وكان لسان ذلك المعلم أعجمياً، فينقد الإمام الماتريدي هذا الزعم، فيقول: « أنه قال: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] فهذه الآية نفت طعن أولئك الكفرة الذين يزعمون أن هذا ليس بقرآن بل إنما علمه فلان وكان لسان ذلك البشر أعجمياً، وهذا القرآن عربي، فكيف يستقيم أن يعلمه ذلك البشر، ولسانه غير هذا اللسان ؟ »[(١)].

فأنتم يا أصحاب هذا الزعم، تناقضتم في زعمكم هذا، فنسبتم مصدر تعلم النبي ﷺ إلى معلم أعجمي اللسان، ولكن هذا القرآن لسانه عربي مبين، فكيف يصدر عن اللسان الأعجمي لسانٌ عربيٌ مبينٌ، عجز أهل العربية عن الاتيان بمثله.

الوجه الثاني:

يبينه الماتريدي بقوله: « إن الحروب معه شغلتهم عن إتيان مثله »[(٢)].

نقد الماتريدي لهذا الوجه:

ينقد الماتريدي من يزعم أن الحروب هي السبب في أن أهل الكفر لم يأتوا بمثل هذا القرآن الكريم.

فيقول: « لا يحتمل الذي ذكر، لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج، ولما أُمهلوا

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٥ ص ٣٣٨./ وانظر: دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)، دار القلم – الكويت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٦٢-٦٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٤.

قريباً من عشرين سنة قبل الحروب، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم، وبعد، فإن المحاربة لم تمنعهم من مجاوبات بما سمعوا من رسول الله، فكذلك الإتيان بمثل القرآن لو احتمل وسعهم »[1]

فإن زعمهم السابق باطل ؛ وذلك لأن العاقل لا يؤثر بذل النفس على بذل الكلام، وكان هناك مهلة ليست بالقليلة قبل بدء الحروب، ولقد نقل عن بعضهم بعض الكلام الذي صدر منهم على سبيل المعارضة.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق، فيقول: « قد تكلفوا الأشعار، ثم نصب الحروب وجمع الأعوان وبذْل الأعيان ثم اقتتال الأقران والمبادرات الفظيعة، فلو كان وسعهم يحتمل القيام بذلك لكان أيسرَ عليهم ثم قد دُعوا إلى إتيان السورة نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك »[2].

الوجه الثالث:

يظهره الماتريدي بقوله: « إنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة »[3].

نقدالماتريدي لهذا الوجه:

أما زعمه بأنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، فإن الماتريدي ينقد هذا الزعم، فيقول: « لو كان كذلك لاستقبلوه بالأذكار والرفع، كفعل بالعرف، لا بالخضوع والامتناع، على أن العرب أذكى الناس عقلاً وأشدهم حمية، وقد قابلوا الشعراء بالأشعار أيضاً »[4]

نستنتج أن هذا الزعم باطل لأمرين:

١- إن العرب لو كانت بمعزل عن النظر والمعرفة، لاستقبلوا القرآن الكريم

(١) الماتريدي، التأويلات، ص٢٦٤ - ٢٦٥

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٦

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٥

(٤) الماتريدي، التوحيد، ص٢٦٥

بالثناء عليه والشرف، ولكنهم استقبلوه بالخاضع له في الظاهر كالمنافقين أو بالامتناع عنه كالكفار، فدل ذلك على أنهم كانوا على دراية ومعرفة جعلتهم يتخذون موقفاً معيناً من القرآن الكريم ؛ لأنهم لو كانوا بمعزل عن المعرفة لما استطاعوا أن يتخذوا موقفاً منه لجهلهم بما فيه، فإن الذي يتخذ الموقف هو صاحب المعرفة والنظر أما الفاقد لهما فهو أبعد من أن يتخذ موقفاً.

٢- إن العرب من أذكى الناس عقلاً، وأشعارهم دليلٌ على ذلك، والأسواق التي كانت تقام عندهم لعرض فنونهم، وأعمالهم الأدبية، أعظم دليل على معرفتهم بالفنون المختلفة.

الفصل الرابع

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في السمعيات

ويحتوي على سبعة مباحث

المبحث الأول: نقده المخالفين لسؤال منكر ونكير وعذاب القبر أونعيمه.

المبحث الثاني: نقده المخالفين في البعث.

المبحث الثالث: نقده المخالفين في الحشر.

المبحث الرابع: نقده المخالفين في الميزان.

المبحث الخامس: نقده المخالفين في الصراط.

المبحث السادس: نقده المخالفين في الشفاعة.

المبحث السابع: نقده المخالفين في الجنة والنار.

المبحث الأول:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين لسؤال منكر ونكير وعذاب القبر أو نعيمه من نحو الجهمية وبعض المعتزلة[1]

---

(١) إنكار عذاب القبر هو مذهب ضرار بن عمرو، وقد كان من المعتزلة ثم فارقهم، أما المعتزلة فإنهم يثبتون عذاب القبر ولا ينكرونه كما ذكر ذلك ممثل المعتزلة القاضي عبد الجبار / انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٣٠.

هذا المبحث، وقع النزاع فيه بين أهل السنة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم من جهة، وبين الجهمية وبعض المعتزلة من جهة أخرى، فذهب أهل السنة إلى أن عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير أمر ممكن عقلاً، قد ورد دليل السمع به، فوجب التصديق به، وهو حق، وذهب الجهمية وبعض المعتزلة إلى إنكاره، وذلك لتعلقهم ببعض الشبه، وسأتحدث عن هذا المبحث من خلال مطلبين، وهما:

المطلب الأول: كيف نقد الماتريدي المخالف في هذه المسألة

من خلال محاولتي لتتبع كلام الماتريدي في هذه المسألة، وجدته قد نقد المخالف بالدليل السمعي، ونقد الماتريدي للمخالف في هذه المسألة بهذه الطريقة، يدلنا على أن هذه المسألة عند الماتريدي ممكنة عقلاً جاء دليل السمع فأثبتها، لذلك سأذكر الأدلة السمعية التي استند إليها الماتريدي في إثبات هذه المسألة، مع توجيه الماتريدي لهذه الأدلة، وكانت هذه الأدلة على النحو الآتي:

الدليل الأول:

عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] يقول: «ومن يقول: الكلمة الطيبة التوحيد، فيكون القول الثابت هو الإيمان، يثبتهم في الحياة الدنيا باختيارهم وفي الآخرة، قيل: في قبورهم يثبتهم لإجابة منكر ونكير»[1]

إن الله تعالى يثبت أهل الإيمان عند سؤال منكر ونكير لهم في قبورهم، وهذا دليل على وجود النعيم والعذاب والسؤال في القبر وإلا لم يكن للتثبيت معنى.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٤.

الدليل الثاني:

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [غافر: ١١] يقول: « وقال بعضهم: قوله: ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ ، إحدى الموتتين هي التي تنقضي بها آجالهم، ثم يحييهم في القبر، ثم يميتهم، ثم يحييهم للبعث يوم القيامة، فهما موتتان وحياتان »[١]

ذكر الله سبحانه وتعالى أنَّ هناك موتتين وحياتين، أما الأولى من الموتتين تكون عند انتهاء الأجل، والثانية تكون بعد السؤال في القبر، فمنكر العذاب والنعيم في القبر متى تتحقق الموتة الثانية عنده، لا مكان لتحققها إلا بعد البعث، ولكن بعد البعث إما جنة وإما نار، والموت في كليهما محال، لأن الله وصف نعيم الجنة وعذاب النار بالخلود، والموت يتنافى مع الخلود.

الدليل الثالث:

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]

يقول: « استدل بعض الناس على عذاب القبر بقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾ وإنما تعرض أرواحهم على النار، فتتألم أجسادهم في القبور لذلك، وكذلك تعرض أرواح أهل الجنة، فتتلذّذ بتلذذ الأرواح بعد أن أحدث فيها الحياة التي فيها يتحقق الألم واللذة هذا في القبور.

ثم إذا أدخلوا النار يكون لهم ما ذكر من العذاب حيث قال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ والله أعلم »[٢]

أخبر الله عن آل فرعون، أنهم يعرضون على النار، والساعة لم تقم بعد، فلو لم يكن لهم عذاب في قبورهم الآن لم يكن لمعنى عرضهم معنى، خصوصاً أن الله أخبر

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٣٣٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٣٤٨.

أنهم يوم القيامة يدخلون النار، فهذا يدل أنَّ لهم عرضين على النار، العرض الأول في قبورهم، والعرض الثاني يوم القيامة.

المطلب الثاني:
نقد المخالفين في هذه المسألة، من قِبل السابق واللاحق للماتريدي

يحتوي هذا المحور، على إيراد كلام بعض السابقين واللاحقين للماتريدي ممن ردّوا على المخالفين لإثبات عذاب القبر، وسأضعهما في نقطتين، وهما:

النقطة الأولى: نقد السابق

إن أبا حنيفة النعمان كان ممن سبق الماتريدي في نقده لمن أنكر عذاب القبر، فينقل عنه النيسابوري ما يثبت ذلك، فيقول: « قال أبو حنيفة - رضي الله عنه -: من قال: لا أعرف عذاب القبر، فهو من الطائفة الجهمية الهالكة، قال الله تعالى: ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] يعني عذاب القبر »[(١)]

نلاحظ أنّ أبا حنيفة - رضي الله عنه - من خلال ما نقل عنه النيسابوري، يتمثل نقده للمخالف في هذه المسألة، وإثباته لها بالدليل السمعي، على أن هذه المسألة ممكنة عقلاً جاء بها الدليل السمعي فوجب القول بها.

النقطة الثانية: نقد اللاحق

سأقوم بذكر من نقد المخالف في هذه المسألة ممن جاء بعد الأمام الماتريدي، وكان ذكرهم على النحو الآتي:

أولاً: نبدأ بأبي المعين النسفي، عمدة المذهب الماتريدي، فإنه يذكر لنا شبهة المعتزلة العقلية التي لأجلها أنكروا عذاب القبر، ثم ينقدها، فيقول: « وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة لما أن تعذيب من لا حياة له والسؤال منه والجواب منه

(١) النيسابوري، الاعتقاد، ص ١٧٩.

مستحيل... والصحيح أن الحياة شرط للعلم، ولا تألم ولا تلذذ بدون العلم، إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر، فلا بد من القول بثبوته، ثم هو من الممكنات، إذ لله تعالى أن يعيد إليه نوع حياة مقدار ما يتألم ويتلذذ فيعذبه »[1]

نلاحظ أن شبهة المعتزلة تقوم على أن الميت لا حياة له، وهذا أمر مشاهد، وتعذيب من كان هذا وصفه محال، فينتج أن تعذيب الميت محال وهو مطلبهم.

ولكن أبا المعين نقد هذه الشبهة، فبين أن التعذيب لا بد له من العلم، والعلم لا بد له من الحياة، كما قال المعتزلة، فهو لم يخالفهم في هذا المقدار، ومع ذلك يبقى هذا الأمر ممكناً عقلاً، وجاء دليل السمع به، فوجب القول به.

ونستنتج من هنا أنّ أبا المعين يوافق الماتريدي في طريقة النقد والاستدلال على هذه المسألة، وهذا يدلنا على مدى تأثير الماتريدي في أبي المعين النسفي.

فمرجعية هذه المسألة عند النسفي إلى أمرين، وهما:

إن هذه المسألة ممكنة عقلاً.

إن الدليل السمعي ورد بإثباتها، فوجب قبولها، لذلك نجد أن أبا المعين ذكر هذه النقطة في (التمهيد)، فقال: « وعذاب القبر للكافرين، ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير، لورود الدلائل السمعية... وقال الله تعالى في قوم نوح: ﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥] والفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ، فيكون ذلك في الدنيا.

والمروي عنه ﷺ أنه مرّ بقبرين جديدين فقال: (إنهما ليعذبان وما يعذبان

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٣٦٥ (بتصرف).

بكبير، أما أحدهما فإنه كان لا يستنزه البول، والآخر يمشي بالنميمة)[1] »[2]

ثانياً: أما الآن فننقل نقد البزدوي للمخالف في هذه المسألة، فيذكر البزدوي شبهة اشتراط البنية للحياة، ثم ينقدها، فيقول: « فإن قالوا: فوات هذا التركيب مناف للحياة، فإنه لا تبقى الحياة إذا فات التركيب، فلا يتصور وجود الحياة بلا تركيب، فنقول: هذا التركيب ليس بشرط للحياة فإنه يثبت الحياة في تركيب آخر سوى هذا التركيب، وكذا الله - تعالى - حيّ بالإجماع من غير تركيب »[3]

حاصل شبهتهم، أنهم اشترطوا لحصول العذاب أو اللذة الحياة، وشرط الحياة التركيب، تفوت بفواته، ولكن الميت في قبره قد فقد هذا الشرط أي التركيب، فينتج عدم الحياة، وعدمها ينتج عنه عدم العذاب، وهذا مذهبهم.

ينقد البزدوي زعمهم، فيبين أن هذا التركيب الذي اشترطوه ليس بشرط، لأنه ربما ثبتت الحياة في تركيب آخر سوى هذا التركيب، ولا دليل لهم على امتناعه، بل الدليل مع أهل السنة، لأن الله تعالى منزه عن التركيب مع جزمنا بأنه حي.

ثالثاً: يذكر البابرتي شبهتين من النقل، استدل بهما المخالف على إنكار عذاب القبر، ثم يوجه لهما سهام النقد، فيقول: « واحتج المخالف - أي المنكر لعذاب القبر- بقوله تعالى في صفة أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾ [الدخان:

---

(١) رواه البخاري بسنده عن ابن عباس-رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب الجنائز، باب عذاب القبر من الغيبة والبول، برقم(١٣٧٨)، ج٢ص ١٢٤/ ورواه مسلم- بنحوه- بسنده عن ابن عباس -رضي الله عنه-في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الإستبراء منه، برقم (٢٩٢)، ج١ ص٢٤٠/ ورواه ابن الجارود- بنحوه- بسنده عن ابن عباس-رضي الله عنه- في كتاب المنتقى من السنن المسندة، كتاب الطهارة، باب التنزه في الأبدان والثياب عن النجاسات، برقم (١٣٠)، ج١ ص٤٢/ ورواه الطبري- بنحوه- بسنده عن ابن عباس -رضي الله عنه- في كتاب تهذيب الآثار، برقم (٣٢٩)، ج٢ص٣٨٢

(٢) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٧٣- ٧٤ (بتصرف).

(٣) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٨.

٥٦] فإنه يدل على أن أهل الجنة لا يذوقون إلا الموتة الأولى، فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا مرتين، فيكون منافياً لما دلت عليه الآية، وقوله: ﴿ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾ [فاطر:٢٢] يدل على أنه لا يمكن إسماع من في القبور، فلو كان المدفون في القبر حياً لأمكن إسماعه، فيكون منافياً للآية.

وأجيب عن الأولى بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا، وعن الثانية أن عدم إسماع من في القبور لا يستلزم عدم إدراك المدفون »[١]

نلاحظ أن شبهتهم الأولى أخذوها من النقل، فالآية التي استندوا إليها، ذكرت أن أهل الجنة لا يموتون إلا مرة واحدة، فلو كان هناك حياة أخرى في القبر، لكان أهل الجنة يذوقون الموت مرتين اثنتين، وهذا مخالف لما دلت عليه الآية.

والجواب: مقصود الآية، إن نعيم أهل الجنة لا ينقطع بالموت، كما انقطع نعيم الدنيا بالموت.

وأما الشبهة الثانية، فهي من النقل كذلك، وهي أن إسماع من في القبور ممتنع، فلو كان هناك حياة أخرى في القبر لامكن الإسماع، وذلك مخالف لنص الآية.

والجواب: أن عدم الإسماع لا يستلزم عدم الإدراك، فيمكن أن يدرك الميت النعيم أو العذاب مع عدم إمكان إسماعه.

(١) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص١٣٢.

المبحث الثاني:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في البعث من نحو مشركي العرب

اختلف الخلق في البعث، فالمليون جميعاً قالوا بالبعث، والفلاسفة أنكروا البعث، وإن الإمام الماتريدي وجه نقده لمنكري البعث على النحو الآتي:

أولاً: يذكر فيها الماتريدي الأسباب التي لأجلها أنكر بعض الخلق البعث، ويبين بطلان هذه الأسباب، ليظهر بكل وضوح أن البعث أمر ممكن، فيقول: « لأن الأسباب إنما تختلف في الأمور على الخلق، وتعسر بخصال ثلاث: إما لعجز أو لجهل أو لشغل.

فإذا كان الله سبحانه يتعالى عن أن يعجزه شيء، أو يخفى عليه شيء، أو يشغله شيء عن شيء صار خلق الكل عليه وبعث الكل كخلق نفس واحدة وكبعث نفسٍ واحدةٍ »[1]

من ينكر البعث، إما أن ينكره لأن الله تعالى عاجز عنه، وإما لأن الله جاهل بحقيقة البعث، وإما لأن الله مشغول عن البعث بأمر آخر، ولكن هذه الأسباب المانعة من البعث في حق الله محالة ؛ لأنها نقص محض، فإذا انتفت هذه الأسباب التي تحول دون البعث، فيصبح أمر البعث ممكناً.

ثانياً: يبين فيها الماتريدي، أنَّ منكر البعث، الأصل فيه عدم الإنكار، وذلك لأن من أنكر البعث في الغالب أقر أن الله موجود، وخالق السموات والأرض، حيث يقول الله: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ومن هذا حاله الأصل أن يصدق الله فيما أخبر.

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثًا ﴾ [النساء: ٨٧]، يقول: « معناه، والله أعلم، تقبلون الحديث، بعضكم من بعض، وإن حديثكم يكون صدقاً، ويكون كذباً، فكيف لا تقبلون حديث الله وخبره في البعث وما أخبر في القرآن، وحديثه لا يحتمل الكذب ؟ »[2]

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٧٦

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٤٦٨.

إن الله أخبر أن هناك بعثاً بعد الموت، فلماذا أنكرتم هذا الخبر ؟، مع أن الله لا يتطرق لخبره أي كذب، مع أن منكر البعث، يقبل الحديث ممن هو في رتبته من البشرية، على ما فيه من الكذب والأغاليط، فالأولى بكم أن تقبلوا حديث ربكم الذي يخلو عما هو موجود في حديثكم لبعضكم البعض.

ثالثاً: إن الماتريدي يقدم بعضاً من الأدلة على إثبات عقيدة البعث، وفي هذا التقديم تلويح بالنقد لمن أنكر هذه العقيدة، فإن العقائد تقوم بدفع الشبه وإيراد الحجج، ولقد ساق الماتريدي أربعة أدلة على مقصوده، وهي:

الدليل الأول:

لقد أجمع الملّيون على أن الله تعالى هو الذي بدأ الخلق، فأخرجه بقدرته من العدم إلى الوجود، فإذا ثبت ذلك، فإن العقل يجزم بأن الإعادة أهون من الابتداء، فمن قدر على الابتداء قدر على الإعادة، دون أدنى ريب، ولقد ذكر ذلك الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [الروم: ٢٧]، فيقول: « وقال بعضهم قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ يعني على ذلك الشيء، أي إعادة ذلك الشيء أهون عليه من بدئه، لأنه في الابتداء ينقله، ويحوله من حال النطفة إلى العلقة إلى حال المضغة، ثم من حال المضغة إلى حال التصوير والنَّسمة إلى ما ينتهي إليه حتى يصير خلقاً وصورة، فيخبر أن إعادته ليست على التقدير والتحويل من حال إلى حال ولكن كما ذكر: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ﴾ [النحل: ٧٧] وقوله: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] وقوله: ﴿ صَيْحَةً وَاحِدَةً ﴾ [يس:٥٣] وقوله: ﴿ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ [الحاقة:١٣] وقوله: ﴿ دَكَّةً وَاحِدَةً ﴾ [الحاقة:١٤] وما ذكر، فالإعادة لذلك الشيء أهون على ذلك الشيء من الابتداء »[1].

نستنتج من ذلك أن الماتريدي يصرح لنا بكيفية كون الإعادة أهون من

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٤٤.

الابتداء، فإن الابتداء يكون فيه التنقل من حال إلى حال ومن طور إلى طور، كما ذكر فيما سبق، في حين أن الإعادة لا تكون كذلك، فإنها تكون ﴿ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [القمر: ٥٠] لا على التحول والتقدير.

ويؤكد الماتريدي على المعنى السابق، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ﴾[الحج: ٥]، فيقول: « كيف تشكون في البعث وتنكرونه، وليس سبب إنكاركم البعث إلا أن تصيروا تراباً أو ماء في العاقبة وقد كنتم في مبادئ أحوالكم تراباً وماءً، فكيف أنكرتم بعثكم إذا صرتم تراباً؟[1]

ونستنتج مدى استفادة الإمام الماتريدي من القرآن الكريم، فإنه ضم الآيات بعضها إلى بعض وخرج منها بنسق استدلالي واحدٍ.

ولكننا نجد البزدوي لا يوافق الماتريدي على طريقة الاستدلال بالنصوص ابتداء على هذه المسألة، فيقول: « ولا نحتج على الفلاسفة ولا على الكفار بهذه النصوص[2] بل نحتج عليهم بدليل آخر فإنا نثبت عليهم رسالة رسولنا بالدلائل المعجزة ثم نثبت البعث بكتاب الله تعالى »[3].

فالاستدلال الذي يرتضيه البزدوي في هذه المسألة، هو أن نثبت النبوة عند من ينكر البعث، ومن ثم نلحق ذلك الإثبات بالنصوص الدالة على البعث.

ولكنني أجد أن ما ذهب إليه البزدوي افضل في هذه المسألة، لأن المخالف إذا ثبت عنده صدق الرسول سلَّم بكل ما سيقول.

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٣٥٧.

(٢) يشير إلى النصوص القرآنية التي ذكرها والتي تدل على أن البعث حق والتي منها: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] وقوله ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨– ٧٩] / انظر: لبزدوي، أصول الدين، ص ١٦٠.

(٣) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٠.

الدليل الثاني:

استدل الماتريدي على البعث بدليل المشاهدة وإمعان النظر، فإننا نشاهد الفناء، والتجدد بعد الفناء في هذا العالم، فأشار إلى هذا الدليل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، فيقول: « وفيهما[١] دلالة البعث لأنهما يفنيان حتى لا يبقى من الليل أثر حتى يجيء النهار، فيذهب النهار حتى أيضاً لا يبقى من النهار أثرٌ، فيجيءُ آخر، لا يزالان كذلك، فإذا كان كذلك قادراً على خلق الليل وإنشائه من غير أثر بقي من النهار، فكذلك هو قادرٌ على إنشاء النهار من غير أن يبقى من الليل أثر ظلام، فإنه لقادر على أن ينشئ الخلقَ ثانياً ويحييهم، وإن فنوا، وهلكوا، ولم يبق منهم أثرٌ »[٢]

إننا نشاهد النهار جاء بعد الليل، والليل جاء بعد النهار، فالنهار إذن وجد بعد فناء تام، والليل كذلك وجد بعد فناء تام، فكما أن الله قادرٌ على إعادة النهار والليل بعد تحقق فنائهما، قادرٌ على البعث لهذا الإنسان بعد الفناء له ؛ لأنه لا فرق بين مخلوق ومخلوق، فمقدرته سبحانه على بعض المخلوقات دليل على مقدرته عليها كلها إذ لا فرق بينها لأن الإمكان لها جامع.

ويزيد الماتريدي المعنى السابق وضوحاً عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ﴾ [الأنعام: ٩٥] يقول: « إن الحب والنوى التي ذكر ميتُ يُخرج منها النبات الأخضر حياً، ثم يُميت ذلك، ويُخرج منه حباً ونوى، وفيه دلالة البعث بعد الموت، يقول: إن الذي قَدَر على إخراج النبات الأخضر الحي من حبةٍ ميتةٍ ونواةٍ ميتةٍ، وليس فيها من أثر ذلك الحي شيءٌ، لقادرٌ أن يبعثهم، ويحييهم بعد الموت، وإن لم يبق من أثر الحياة شيءٌ »[٣]

---

(١) يشير إلى اختلاف الليل والنهار

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٣٤٥.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٥٠.

فإن الحب والنوى ميت، ومع ذلك فإن الله قد أخرج من ذلك الميت ما هو حي، فمن كان هذا فعله لقادر على أن يبعث الخلق بعد فنائهم.

ونلاحظ أن الماتريدي يكثر من التمثيل على هذا الدليل، وذلك - بحسب ما يظهر لي - لأن هذا الدليل مبناه على المشاهدة، وما كان كذلك كان أقوى في النفوس من غيره من الأدلة، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣] يقول: « وجهان من الاستدلال على منكري البعث:

أحدهما: يخبر عن قدرته وسلطانه أن من قَدر على إنزال الماء من السماء وشق الأرض وإخراج النبات منها مع لينه وضعفه وصلابة الأرض وشدتها قادر على إحياء الخلق بعد الموت، ولا يحتمل أن يعجزه شيءٌ.

والثاني: أن من قَدر على إحياء الأرض بعد موتها ويُبسها قادر على البعث والإحياء، وقد عرفوا إن إعادة الشيء أهون من ابتدائه »[1].

إن إنزال الماء من السماء، وإخراج النبات بسبب هذا الإنزال من الأرض اليابسة، مع ضعف النبات الخارج، ويبس الأرض، دليل على قدرة الله، وأنه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، ومن قدر على إحياء الأرض الميتة قادر على البعث بعد الموت.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ [يس:٣٣]، يقول: « ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ﴾ أي آية البعث لهم ما رأوا الأرض الميتة في وقت يابسةً، لا نبات فيها، ولا شيء، ثم رأوها حيةً مخضرةً متزينةً بأنواع النبات متلونةً بألوان الخارج منها، فتخبر إن من قدر على هذا لقادر على إحياء الموتى بعد ما بليت أجسادهم »[2]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٣٨٣.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص١٩٩.

الدليل الثالث:

إن عدم البعث يدل على عدم الحكمة[1]، لكن الحكمة ثبتت لله تعالى، فثبت بثباتها البعث، ويشير الماتريدي إلى ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [الأنعام: ١٢]، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ أي لا ريب في الجمع والبعث بعد الموت عند من يعرف أن خلق الخلق للفناء خاصة لا للبعث والإحياء بعد الموت والثواب والعقاب ليس بحكمة»[2]

إن عدم البعث، دليل على أن الله خلق الخلق للفناء، ولكن خلق الخلق للفناء لا لقصد عبث محض، ولكن الله تعالى منزه عن العبث، فدل ذلك على لزوم البعث.

ونجد أن البزدوي سار مع الماتريدي في هذا الدليل ووافقه، فيقول: « نستدل عليهم[3] بدليل معقول، وهو أن الله تعالى حكيم عدل، وأنا نرى في الدنيا أشياء لا يرضى بها الحكيم العدل، وهو ظلم البعض للبعض، والاشتغال بأعمال خسيسة لا يرضى بها الحكيم العدل بوجودها في مملكته، ولم يوجد منه في الدنيا دفع ذلك، فلا بد من زمان يُنصف المظلوم من الظالم فيه، ويهذّب من اشتغل بأعمال خسيسة، وليس ذلك إلا الدار الآخرة »[4]

نلاحظ أن هذا الدليل الذي ساقه البزدوي قائم على اشتراط وجود الحكمة في أفعال الله – تعالى –، وهذا نفسه الذي ذهب إليه الماتريدي.

الدليل الرابع: وقد ضمنه الإمام عدة أدلة منها:

الدليل الأول:

يستدل الماتريدي بالإحياء بعد النوم على البعث، فمن قدر هنا يقدر هناك،

---

(١) إن الاستدلال بدليل الحكمة يجري على طريقة الماتريدية، ولا يجري على طريقة الأشاعرة.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٠٠.

(٣) المقصود من ينكرون البعث من الفلاسفة وغيرهم.

(٤) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٠.

إذ لا فرق، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦٠] يقول: « يُستدل بقوله: ﴿تَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾ على الإحياء بعد الموت لأنه يذهب أرواح هذه الحواس، ثم يردها إليها من غير أن يبقى، فكيف تنكرون البعث بعد الموت، وإن لم يبق من أثرٍ للحياة ؟ »[١]

فإن المخلوق عند نومه تذهب روحه، ومن ثم يعيد الله سبحانه وتعالى هذه الروح إلى الجسد مرة أخرى، بعد الاستيقاظ من النوم، وكذلك البعث.

الدليل الثاني:

يستدل الماتريدي بقصة أصحاب الكهف، على إثبات البعث بعد الموت، فيقول: « لأن الأعجوبة في إبقاء أنفس أصحاب الكهف في نومهم ثلاث مئة سنة أو أكثر بلا غذاء يغتذون ولا طعام يطعمون ولا شيء تقوم به الأنفس إن لم تكن أكبر وأعظم من إحياء الموتى وجمع العظام الناخرة البالية فلا تكون دونه لما لم يروا الأنفس تبقى أياماً بلا غذاء فضلاً أن تبقى سنين كثيرة ثلاث مئة سنة أو أكثر، فبعث هؤلاء ليعلم من أنكر البعث أن من قدر على إبقاء الأنفس مدة مديدة طويلة بلا غذاء تغتذي قادرٌ على إحياء الموتى وبعثهم بعد الموت »[٢]

إن الأعجوبة في أصحاب الكهف، تتجلى ببقاء أنفسهم هذه المدة الطويلة من الزمان، دون طعام وشراب، لأعظم من إحياء الموتى، فمن قدر على تلك الأعجوبة، قطعاً قادرٌ على ما هو أقل منها عجباً، لمن تعجب من إحياء الموتى.

الدليل الثالث:

ويستدل الماتريدي على البعث بخلق عيسى عليه السلام بلا أب، فيقول: « وجائز أن تكون آية للناس للبعث لأنه أنشأه بلا أب ولا سبب، وهم إنما أنكروا

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٢٥

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٢٠.

البعث لما لم يُعاينوا الوَلد بغير أب أيضاً، ثم كان، فعلى ذلك البعث، إذ لا فرق بينهما،لأن من قَدَر على إنشاء الولد بلا أب قادر على الإحياء بعد الموت بل هو أولى »[1]

من قدر على إنشاء الولد بلا أب قادر على البعث بعد الموت، إذ لا فرق بينهما، بل إن إنشاء الولد بلا أب أعسر في التصور من البعث بعد الموت.

وبعد هذا الكلام فإن الماتريدي يقول: « فالبعث واجبٌ للوجوه التي ذكرنا »[2]

وينقل البابرتي الإجماع على البعث، فيقول: « أجمع المسلمون على أن الله تعالى يُحيي الأبدان بعد موتها وتفرقها لأنه ممكن عقلاً، والصادق أخبر به فيكون حقاً »[3]

فالبعث هو أمر ممكن عقلاً، وجاء الدليل السمعي فأثبته، فما كان هذا حاله فهو حق ثابت، إذ لا مسوغ لإنكاره.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ص٢٦٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٨٦.

(٣) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص١٤١.

المبحث الثالث:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين للحشر

أجمع المليّون على وقوع الحشر يوم القيامة، فخصمنا في هذه المسألة هم معظم الفلاسفة الطبيعيون، ولقد نقد الماتريدي الفلاسفة الطبيعيين لمخالفتهم في هذه المسألة، واستدل الماتريدي على الحشر بنوعين من الأدلة، وهما:

الدليل الأول: العقل

إن أمر الحشر يسير على الله، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق: ٤٤] وغيرُ الحشر يسير على الله تعالى أيضاً، ليس شيء أيسر عليه من شيء،لكن خص ذلك بالذكر، لأن أولئك الكفرة استبعدوا ذلك اليوم، واستعظموا كونه، فخص ذلك اليوم باليسير لهذا »[١]

إن السبب في إنكار أهل الزيغ للحشر، هو عدم قبول عقولهم لهذا الأمر، وجاءهم عدم القبول هذا من خلال النظر إلى قوتهم وقدرتهم، وفي لحظة غفلتهم عن قدرة خالقهم، فبين لهم الله، أن هذا الأمر الذي استبعدتموه، هو يسير على الله، وان كان في حق قدرتكم بعيد المنال، مع أنه لا شيء بالنسبة إلى الله أيسر من شيء فجميع الأشياء بالنسبة إلى قدرة الله تعالى مستوية.

الدليل الثاني: النقل

نجد الإمام الماتريدي نقد المخالف بذكر الأدلة السمعية، وكان ذكره لها على النحو الآتي:

أولاً: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢] يقول: « وقوله تعالى: ﴿ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ اختلفوا فيه، قال بعضهم: أول الحشر إلى الشام، والحشر الثاني حشر القيامة »[٢]

ثانياً: وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٧٢] يقول: « ومن يستنكف عن عبادته، ويستكبر، ومن لم

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص٥٧١

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٥ ص٨٣

يستنكف، ولم يستكبر، فسيحشرهم جميعا »[1]

نستخلص مما سبق أن الماتريدي يصرح لنا أن الحشر أمر ممكن قد جاء به دليل السمع، فوجب التصديق به.

وسار صاحب (المسايرة) مع الماتريدي على أن العمدة في هذه المسألة هو ورودها بالسمع، فيقول: « أما الملّي فقاطع بهما[2] للقطع بورودهما على الله ورسوله قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] »[3]

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٥٣٢.

(٢) أي بالحشر والنشر.

(٣) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٠٩.

المبحث الرابع:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الميزان

نجد أن هذه المسألة من المسائل التي خالف فيها الماتريدي جمهور أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية في كيفية الميزان، ولقد ذكر الإمام الماتريدي - رحمه الله -، قولين من أقوال أهل السنة في الميزان، ثم وجه النقد إليهما.

القول الأول:

قال الماتريدي - رحمه الله -: « وقوله تعالى: ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٨-٩] كذا قال الحسن[1]: يكون ميزان له كفتان، يوزن فيه الحسنات والسيئات ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ دخل الجنة ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ دخل النار»[2].

نلاحظ هنا أن الماتريدي يذكر قول الحسن في الميزان، وبعد هذا الذكر لهذا القول، نجد الماتريدي يوجه نقده لهذا القول.

نقده الماتريدي لهذا التأويل:

يقول الماتريدي: « أما قول الحسن: ميزان له كفتان يوزن فيه الحسنات والسيئات فلا يحتمل، لأنه قال: ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ إذا ثقلت إحدى الكفتين خفت الأخرى، وإذا خفت إحداهما ثقلت الأخرى، فكل واحد منهما ممن تثقل موازينه، وتخف، وقد أخبر في الآية أنّ من ﴿ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ »[3]

(١) علي بن سهل بن العباس بن سهل أبو الحسن المفسر، من أهل نيسابور، قال ابن السمعاني: كان إماما فاضلا زاهدا حسن السيرة مرضي الطريقة جميل الأثر عارفا بالتفسير قال وجمع كتابا في التفسير وجمع شيئا سماه زاد الحاضر والبادي وكتاب مكارم الأخلاق، سمع أبا عثمان الصابوني وأبا عثمان البحيري وأبا القاسم القشيري وأبا صالح المؤذن وعبد الغافر الفارسي وخلقا، توفي في ذي القعدة سنة إحدى وتسعين وأربعمائة/ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٥ ص٢٥٨-٢٥٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

إن الماتريدي يستدل على نفي الكفتين للميزان، بنفس الآية التي استدل بها الحسن على الميزان ذي الكفتين، فيبين أنَّ ميزاناً له هذا الوصف، يتحقق فيه الثقل والخفة في وقت واحد، وهذا يعني أن الإنسان منعم ومعذب في وقت واحد لتحقق الثقل والخفة في وقت واحد.

وبهذا النقد نلاحظ أن الماتريدي فيما ذهب إليه، يخالف الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان، حيث ينقل لنا الإمام الاستوائي النيسابوري مذهب أبي حنيفة في الميزان، فيقول:

« روي عن حماد بن زيد، عن أبي حنيفة، عن حماد بن إبراهيم رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، قال: يُجاء بعمل رجل فيوضع في كفة، فتخف، فيجاء بشيء مثل الغمام - أو مثل السحاب- فيوضع في كفة ميزانه، فيرجح، فيقال له: أتدري ما هذا ؟ فيقول: لا، فيقال: هذا العلم الذي تعلمته وعلمته للناس، فعلموه وعملوا به»[١]

ولقد خالف أبو المعين النسفي شيخه الماتريدي في نقده للقول السابق، حيث يقول: « والميزان حق يدل عليه قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨] قال ابن عباس رضي الله عنهما: الميزان له كفتان أحدهما في المشرق، والأخرى بالمغرب، فإن قيل ما الحكمة في الميزان، ولماذا توزن الحسنات والسيئات والله تعالى عالم بذلك.

قلنا: نعم والله تعالى عالم بذلك، ولكن العبد لا يعلم به، وإنما يوزن حتى يعلم العبد أنه من أهل الجنة أو النار »[٢]

ويذهب الملا على القاري بالميزان إلى ما ذهب إليه الحسن، فيخالف بذلك الماتريدي، فيقول: « [ووزن الأعمال] أي المجسمة، أو صحفها المرسمة[بالميزان]

---

(١) النيسابوري، الاعتقاد، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) النسفي، بحر الكلام، ص ١٥١ - ١٥٢.

أي الذي له لسان وكفتان[يوم القيامة حق] لقوله تعالى: ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٨-٩] إظهاراً لكمال الفضل وجمال العدل »[١]

وخالف الماتريدي فيما ذهب إليه في الميزان الأشاعرة، فيقول الكومي التونسي: « إن السلف الصالح من أهل التفسير والحديث ذهبوا إلى أن له كفتين ولساناً وساقين عملاً بالحقيقة لإمكانها، ولا ضرورة تدعو إلى خلافها »[٢]

وأما عن استدلال الماتريدي بالآية فلا يلزم ما قال، لأنه يمكن أن نحمل الآية بأن العاقبة تكون للكفة التي ثقلت، فإن ثقلت كفة الحسنات كان في الجنة، ولا نظر إلى خفت كفة السيئات، وإن ثقلت كفة السيئات كان في النار، ولا عبرة بخفة كفة السيئات.

القول الثاني:

وهو تأويل الميزان بالحسنات والسيئات، وعدم القول بوجود ميزان حسي، فيقول الماتريدي: « يريد بالموازين الحسنات والسيئات نفسها، فمن رجحت حسناته على سيئاته دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته دخل النار»[٣]

نجد أن هذا القول يفسر الميزان المذكور في آي القرآن بأنه نفس الحسنات والسيئات، والرجحان يكون للأكثر والخفة تكون للأقل.

نقد الماتريدي لهذا التأويل:

يوجه الماتريدي نقده إلى هذا القول، ويبين أنه لا يرتضيه، فيقول: « ولا يحتمل

---

(١) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص١٩٨/ وانظر: المطيعي، محمد بخيت، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة-مدينة نصر،دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)، ص١٥٠-١٥١.

(٢) الكومي، تحرير المطالب، ص٢٧٨.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

أيضاً(...) إنه أراد بالموازين الحسنات والسيئات، لأن الآية في المؤمنين والكافرين، فلا سيئة ترجح في المؤمن مع إيمانه، ولا حسنة ترجح في الكافر مع شركه »[1]

نلاحظ أن الماتريدي لا يرتضي القول السابق، لأن آية الموازين متعلقة بالمؤمنين والكافرين، ولكن لا رجحان للسيئات مقابل الإيمان، ولا رجحان للحسنات إن وجد الكفر، فلا بد إذاً من حمل الميزان المذكور في آي القرآن على غير هذا المحمل.

وبعد هذا النقد من الماتريدي لما ذهب إليه أهل السنة في الميزان، نقول:

ما الميزان عند الماتريدي ؟

أو ما هو القول المرضي في الميزان عند الماتريدي ؟

لقد حمل الماتريدي الميزان على عدة محامل، وكانت على النحو الآتي:

أولاً: حمل الميزان على العدل

يقول الماتريدي: « الوزن العدل كقوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] لم يقل ونضع الموازين بالقسط ولكن قال: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] والقسط هو العدل، فهو إخبار عن العدل أنه يعدل بينهم يومئذ »[2]

حمل الماتريدي الميزان الوارد في آي القرآن على العدل، فإقامة الميزان يوم القيامة إقامة العدل، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] ووجه استدلاله، أن الله أخبر أنه يضع الموازين القسط أي العدل، فلو كان الميزان أمراً آخر وراء العدل لأخبر أنه يضع الموازين بالقسط، فيفهم من الموازين بالقسط أن هناك وضع للموازين، وهذه الموازين موصوفة بالعدل، ولكن الأمر على خلاف ذلك فالموازين الموضوعة هي القسط أي العدل.

ثانياً: حمل الميزان على الكتاب المعطى للمؤمن والكافر يوم القيامة.

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩. (بتصرف).

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

يقول الماتريدي: « ويحتمل أن يكون ما ذكر من الميزان هو الكتاب الذي ذُكر في آيات أُخَر، كقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الانشقاق:٧-٨] ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴾ [الانشقاق:١٠] وكما قال: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ ﴾[الحاقة: ١٩] ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ ﴾ [الحاقة: ٢٥] »(١)

يحمل الماتريدي الميزان المذكور على نفس الكتاب، لأنه بمجرد أن يأخذ العبد كتابه يعلم ما عاقبته، إما إلى الجنة وإما إلى النار، وما العبرة من الميزان إلا هذه المعرفة.

ثالثاً: حمل الميزان على الجزاء.

يقول الماتريدي: « قوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف:٨] أي الجزاء يومئذٍ الحق، يجزي للطاعة الحسنة والثواب وللسيئة العقاب والعذاب، فهو حق »(٢)

ونجد هنا أن الماتريدي يحمل الميزان على الجزاء، فالطاعة تجزى بالثواب، والمعصية تجزى بالعذاب، وهذا الجزاء حق.

رابعاً: حمل الميزان على الطاعة.

يقول الماتريدي: « قوله تعالى ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف:٨] أي الطاعة، حق كل مطيع يومئذ، فهو حق»(٣)

فالماتريدي يحمل الميزان على الطاعة، فإن الطاعة ثمرتها للمطيع يوم القيامة بأن يثاب عليها.

خامساً: حمل الميزان على الحدود والتقدير

يقول الماتريدي: « ويحتمل أن يكون الوزن الحدود والتقدير كقوله تعالى: ﴿

---

(١) الماتريدي، التأويلات ج٢ ص٢٠٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: ١٩] أي محدود فعلى ذلك قوله: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف:٨] أي الحد يومئذ الحق، لا يزاد على الحسنات التي عملوا في الدنيا »[١]

فالماتريدي يحمل الميزان هنا على الحدود والتقدير، حيث لا يزاد على الحسنات التي عملوا بالدنيا ولا ينقص منها، فهي محددة مقدرة.

وبعد كل هذا العرض، نجد أن الماتريدي لا يقطع في الميزان بشيء، بل يكل علمه إلى الله، حيث يقول: « والله أعلم بما أراد من الوزن »[٢]

والذي تطمئن النفس إليه، أنّ كيفية الميزان محل احتمال، ولا نمنع كونها بكفتين، وذلك لأنه لم تأت أدلة قاطعة على أن الميزان له كفتان، بل غاية ما ورد من المقطوع به أنه ميزان.

وعلى ذلك لا يمكن اعتبار الماتريدي متأثراً بالمعتزلة في هذه المسألة، بل الذي ذهب إليه نظر خاص له، وكيف يتأثر بهم في هذه المسألة وقد خالفهم في دقيق الكلام وجليله ؟

كيف فسر الماتريدي الثقل والخفة في الميزان الواردة في آي القرآن الكريم ؟

من الطبيعي أن الإمام الماتريدي، بعد أن نقد حمل الميزان على ما له لسان وكفتان، أن يكون له توجيه آخر لمسألة الثقل والخفة الواردة في الآيات القرآنية.

فيقول الماتريدي: « ويشبه أن يكون قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ على التمثيل، ليس على تحقيق الثقل والخفة، ولكن على الوصف بالعظم لأعمال المؤمنين وبالخفة والتلاشي لأعمال الكافرين، لأن الله عز وجل ضرب لأعمال المؤمنين المثل بالشيء الثابت والطيب، ووصف أعمالهم بالثبات والقرار فيه، وضرب لأعمال الكافرين المثل، وشبهها بالشيء التافه ووصفها بالبطلان والتلاشي

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢٠٩.

كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

وصف أعمالهم بالطيب والثبات والقرار، ووصف أعمال الكافرين بالخُبْث والتلاشي والبطلان كقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٦]... فعلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ وصف بالعظم والقرار والثبات ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ وصف بالبطلان والتلاشي حتى لا يكون لهم من الخيرات شيءٌ ينتفعون به في الآخرة والله أعلم »[1]

إن الماتريدي يبين المقصود من الثقل والخفة الواردة في الآية عن الميزان، بكلمة واحدة وهي أنها تحمل على التمثيل، لا على حقيقة الثقل والخفة، كما مثل أعمال أهل الإيمان بالثبات، وأعمال أهل الكفر بالتلاشي وعدم الاستقرار.

ونجد أن بعض علماء المدرسة الماتريدية، يذهبون في الميزان إلى وجهة أخرى، غير التي ذهب إليها الماتريدي، فإنهم يتوقفون في كيفية الميزان، بعد الإقرار به، يقول البابرتي:» [والميزان حق] للكفار والمسلمين، وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، ويُوزنُ أعمالهم خيراً كان أو شراً،ويتوقف في كيفيته...هذا والحق ما قدمنا من التوقف في الكيفية، لأن الدلائل لما دلت على ثبوت الميزان نعتقد حقيته ولا نشتغل بكيفيته، ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، والله تعالى قادر على أن يعرف عباده مقادير أعمالهم بأي طريق شاء»[2].

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٢١٠.

(٢) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ١٣٧- ١٣٨ (بتصرف).

المبحث الخامس:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الصراط من نحو المعتزلة.

إن الخلاف في هذه المسألة، وقع بين أهل السنة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم من جهة، والمعتزلة من جهة أخرى.

فكان مذهب أهل السنة في هذه المسألة - كما بينه البزدوي -، يقول: « إن الصراط حق وهو جسر على جهنم يجوز عليه الخلق، إلا أن بعضهم يقعون في النار وبعضهم يمرون فيدخلون الجنة وفي كيفيته أحاديث والقول به أصل واجب.

وعند المعتزلة والروافض وكثير من المبتدعة لا صراط »[1].

ويقول صاحب (بحر الكلام): « والصراط حق»[2]

وأما مذهب المخالف، فهو نفي الصراط بهذه الكيفية التي ذكرها أهل السنة، وحملوا الورود الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴾ [مريم:٧١] بمعنى القرب والدنو، لا بمعنى المرور من فوقها، وإلى هذا أشار القاضي عبد الجبار، فيقول: « إن الورود لا يوجب الوقوع في الشيء، وإنما يقتضي الدنو والمقاربة »[3]

ويقول أيضاً: « وإنما أراد تعالى بذلك أن المؤمنين إذا قربوا منها وعاينوها وعلموا أن المخلص لهم منها ما فعلوه من الطاعات فيما سلف وأن أعداءهم يقعون فيها لأجل معاصيهم السابقة عظم عند ذلك سرورهم، فيكون ذلك زائداً في

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٤/ وانظر: النابلسي، عبد الغني بن اسماعيل، رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة للحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد المعزي المتوفي ١٠٤١هـ، ويليه فيض الشعاع الكاشف للقناع عن أركان الإبتداع للإمام العلامة الحسن بن أحمد الصنعاني المتوفي ١٠٨٤هـ، تعليق وتخريج أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م- ١٤٢٨هـ، ص١٢٣-١٢٨/ وانظر: السباعي، محمد، حاشية الإمام السباعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة - مدينة نصر، دار البصائر، ط١، (د.ت)، ص١٣٨.

(٢) النسفي، بحر الكلام، ص١٥١.

(٣) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج٢ص٤٨٥.

سرورهم ونعيمهم.

ولو لم يحمل على ما قلناه لوجب أن يقال في الأنبياء والمؤمنين: أن الله يدخلهم النار، وليس ذلك بمذهب لأحد »[1]

أما بالنسبة للإمام الماتريدي، فقد نقد المخالف في الصراط من المعتزلة وغيرهم، بذكر شبهتين اثنتين لهما، وتوجيه سيف نقده إليهما.

الشبهة الأولى ونقدها:

يقول الماتريدي: « وجائز أن يكونوا واردين جميعاً داخلين فيها، لا دخول تعذيب فيها وعقاب، لأنه ذكر أن ممرهم جميعاً على الصراط بجهنم كالسطح للدار، ومن حلف ألا يدخل داراً، فتسور بسورها، أو صعد سطحاً من سطوحها، حَنِثَ، ويصير داخلاً فيها، فعلى ذلك جائز أنهم إذا مروا على الصراط نجا أهل الإيمان، فمروا به، وزلت أقدام الكفار فيها، فكان الفريقان جميعاً يوصفون بالدخول على الوجه الذي وصفنا »[2]

ويفرق الإمام الماتريدي بين ورود المسلمين وورد المشركين فيقول: « ورود المسلمين المرور بهم على الجسر بين أظهرها، وورود المشركين أن يدخلوها »[3]

فنلاحظ أن هذه الشبهة التي ذكرها الماتريدي، تقوم على معنى الورود، فعند الخصم الورود بمعنى الدخول، والدخول في النار فيه عذاب لأهل الإيمان، لذلك فإن الورود على الصراط محال لما ذكر.

فنقد الماتريدي هذا الفهم، بأن المراد بالورود المرور، والمرور يعتبر دخولاً، فلا إشكال.

(١) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج٢ص٤٨٦.
(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٧٥.
(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٧٥.

الشبهة الثانية ونقدها:

ذكر المخالف لأهل السنة، أنّ الورود على الصراط بمعنى المرور من فوق النار، فيه خوف وحزن وهلع لأهل الإيمان، والله قد أمنهم من الخوف والحزن، فقال تعالى: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:١١٢].

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: « فجائز أن يكون الله يدخلهم فيها غير جهة العقوبة، فلا يكون لهم خوف ولا حزن.

ألا ترى أنه أخبر، أنه جعل الملائكة أصحاب النار في قوله: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً ﴾ [المدثر: ٣١] ثم لا يكون لهم خوف ولا حزن ؟ وهم مما أوعدوا بها إذا خالفوا أمر الله، وعصوه، بقوله: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٢٩] وهم في الدنيا إذا اطّلعوا عليها، لا شك إنهم يخافون، ويحزنون ويسوؤهم ذلك أشد الخوف، ثم في الآخرة لا.

فعلى ذلك جائز أن يكونوا يردونها، ويدخلونها، ولا يخيفهم ذلك، ولا يحزنهم، ولا يسوؤهم، والله أعلم بذلك »[1]

نلاحظ أن المعتزلة جعلوا تلازماً بين المرور على الصراط ووجود الحزن والخوف للمار، مع أن الله قد ضمن لأهل الإيمان غير ذلك، فبسبب هذا التلازم عندهم أنكروا الصراط بالمعنى الذي ذكره أهل السنة.

لكن الماتريدي ينفي هذا التلازم والارتباط بين المرور وحصول الخوف، فإن الله قادر على أن يمر أولئك على النار، مع عدم حصول ذلك الخوف والحزن الذي قالت به المعتزلة.

بدليل أن الموكلين بعذاب النار هم من الملائكة، مع جزمنا بأن هذه المهمة، ليس فيها خوف أو حزن لهم، فكذلك هنا.

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٢٧٥./ وانظر: السعدي، عبد الملك، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، العراق - الرمادي، دار الأنبار، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ص١٤٢.

نلاحظ أن الإمام الماتريدي يصر على التلازم بين الورود والدخول مع أنه لا تلازم بينهما.

وحول المعنى السابق، يقول صاحب (المسامرة): « وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية[1] على طريق جهنم لما فيه من تعذيب الصلحاء ولا عذاب عليهم، قلنا هو ممكن وارد على وجه الصحة فرده ضلالة، وهذا لأن القادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط.»[2]

(١) المقصود بالآية ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١].

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص ٢٣٧- ٢٣٨.

المبحث السادس:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الشفاعة

النزاع في هذا المبحث وقع بين أهل السنة والمعتزلة، فأما مذهب أهل السنة أن « الشفاعة لأهل الكبائر حق عند أهل السنة والجماعة، فيشفع الرسل والأنبياء والعلماء لأهل الكبائر قبل دخول النار، فلا يدخل الله تعالى أهل الكبائر النار لشفاعتهم، بل يدخلهم الجنة، وقد يشفعون بعد الدخول في النار فيخرجهم من النار لشفاعتهم فيدخلهم الجنة »[1]

وأما المعتزلة فعندهم « أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها »[2]

حيث يقول القاضي عبد الجبار: « فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين »[3]

وأمام هذا النزاع، نجد الماتريدي ينقد مذهب المعتزلة، ويثبت مذهب أهل السنة، وكان نقده – رحمه الله – على مطلبين اثنين، وهما:

المطلب الأول: ذكر شبه المعتزلة ونقدها.

ذكر الماتريدي شبهتين للمعتزلة تعلقوا بهما، ثم نقدهما، وكان ذلك على النحو الآتي:

الشبهة الأولى:

يقول الماتريدي: « ثم اختلف في الشفاعة، قالت المعتزلة: لا تكون الشفاعة إلا لأهل الخيرات خاصة الذين لا ذنب لهم، أو كان لهم ذنب، فتابوا عنه، ذهبوا في

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٦٦.

(٢) عبد الجبار، متشابه القرآن، ج٢ص٤٩٩.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٨٨.

ذلك إلى ما ذكرَ الله تعالى في قوله: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ ﴾ إلى قوله ﴿وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴾ [غافر:٧]، أخبر أنهم يستغفرون للذين آمنوا، وتابوا، واتبعوا.

فإذا كان الاستغفار في الدنيا إنما يكون ذلك للذين آمنوا، وتابوا، واتبعوا، فعلى ذلك الشفاعة إنما تكون في الآخرة لهؤلاء »[١]

نستنتج أن شبهة المعتزلة هذه، قامت على دليل من السمع، فإن الله تعالى أخبر، أنّ الذين يحملون العرش يسبحون لمن كانت أوصافهم مرضية في الدنيا، فكذلك أمر الشفاعة في الآخرة، لا تكون إلا لمن كانت حاله عند الله مرضية.

نقده لها:

يقول الماتريدي: « وأما عندنا فإن الشفاعة تكون لأهل الذنوب لأن من لا ذنب له لا يحتاج إلى الشفاعة، وقوله ﴿لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ تكون لهم ذنوب في أحوال التوبة، فإنما يغفر لهم الذنوب التي كانت لهم، فقد ظهر الاستغفار لأهل الذنوب، فعلى ذلك الشفاعة » [٢]

نستنتج من نقد الماتريدي السابق لهذه الشبهة أمرين اثنين، وهما:

من لا ذنب له لا حاجة له في الشفاعة، أما صاحب الذنب فهو أولى الخلق بالشفاعة ليتجاوز له عن ذنبه.

وأما عن استغفار الذين يحملون العرش لمن كانت أوصافهم مرضية، فهو مع طيب أوصافهم إلا أنه كانت لهم ذنوب حال وصفهم بما وصفهم به ربهم.

ونجد أن صاحب (تبصرة الأدلة) يوافق الماتريدي في عرض هذه الشبهة، فيقول: « وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَنْ صَلَحَ

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٢١٤.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٢١٤.

مِنْ آبَائِهِمْ﴾ [غافر: ٧-٨] الآية، وفي الآية أنهم يسألون الجنة للمستحقين لها ولا يجوز غير هذا، إذ لا يجوز أن يقال: اجعل أعداءك أولياءك، وأهل نارك أهل جنتك »[١]

وبعد هذا العرض لهذه الشبهة، ينقدها بقوله: « وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]، قلنا وكل مؤمن هو ممن ارتضاه الله، ومن معه من الإيمان والطاعات والحسنات المرضية عند الله لا يخرج من كونه مرضيا عند الله، وقيل: لا يشفعون إلا لمن ارتضى الله أن يشفعوا له، فلم زعمتم أن الله تعالى لا يرضى بشفاعة صاحب الكبيرة ؟ »[٢]

الشبهة الثانية:

تقوم هذه الشبهة، على أن الشفاعة لها معنى، وهذا المعنى يستحيل أن يكون في الآخرة، فإذا انتفى المعنى في الآخرة انتفت الشفاعة كذلك.

قال الماتريدي: « وقالوا: لا شفاعة في الشاهد لأحد في الآخرة، لأن الشفاعة هي أن يذكر عن مناقب أحدٍ عند أحدٍ وخيراته ليس سواها، كذا في الآخرة » [٣].

نقده لها:

وفي نقد هذه الشبهة، يقول الماتريدي: « والجواب لهم من وجهين:

أحدهما: أنه إنما يذكر في الدنيا خيرات المُشَفَّعِ له لجهالة هذا بأحواله، فيذكر خيراته ليعرفه بها، فيشفَع فيه، والله تعالى عارف لا يَتَعَرّفُ.

والثاني: أن ذكر خيراته لحاجة تقع له في مثلها، لا تكون له في الآخرة خاصة، والله يتعالى عن الحاجة عما بالعباد، لذلك اختلفا، والله أعلم »[٤].

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٣٩٧.
(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٣٩٩.
(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٢١٤.
(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ٢١٤.

قامت شبهة المعتزلة السابقة، على أن معنى الشفاعة ممتنع الوقوع في الآخرة، فإذا امتنع المعنى امتنعت، فإن معناها ذكر مناقب أحد عند أحد، وهذا لا يقع في الآخرة، لذلك لا تقع.

لكن الماتريدي يبين أن المعنى الذي لأجله منع المعتزلة الشفاعة، يصح في الشاهد دون الغائب، وعدم جوازه في الغائب لسببين، وهما:

إن ذكر مناقب أحد عند أحد، يكون لجهل من تذكر عنده المناقب في حال المُشَفَّعِ له، ولكن من يتعالى عن الجهل بجميع أحوال خلقه، فهذا الذي ذكر منتفٍ بحقه.

مناقب المُشَفَّعِ له تقع لسداد حاجة من تُطلب منه الشفاعة، وهذا كذلك باطل، لأن الله ليس بحاجة إلى عباده، ولم تقع له الحاجة أصلاً، فتبقى الشفاعة على ما هي عليه من جواز وقوعها.

المطلب الثاني: ذكر الأدلة السمعية التي تثبت هذه المسألة

بعد ذكر الماتريدي لبعض الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الشفاعة لأهل الكبائر، أخذ بذكر الأدلة السمعية التي تثبت هذه المسألة، وكان ذكره لها على النحو الآتي:

أ- فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] يقول: « وقال بعضهم: ﴿مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ هو مقام الشفاعة، والله أعلم، أي تشفع لأمتك وأهل العصيان منهم»[1].

ب- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ﴾ [مريم:٨٧] يقول: « الشفاعة إنما تكون فيمن استوجب العذاب والعقوبة، فأما من لا عقوبة عليه، مغفور الذنب فإنه لا معنى لها فيه فهو يرد على المعتزلة مذهبهم: إن صاحب الكبيرة لا يغفر له، وصاحب الصغيرة مغفور له، فالشفاعة التي ذكر لا تخلو: إما أن تكون لأهل الكبائر، فيغفر لهم بالشفاعة، فيبطل قولهم، وإما لأهل الصغائر فله تعذيبهم، فكيف ما كان فهو يرد قولهم: إنه لا معنى لذكر الشفاعة في المغفورين»[2]

ونجد أن أبا المعين النسفي، يوافق الماتريدي، في الاستدلال على هذه المسألة بدليل السمع، فيقول: « وروي على طريق استفاضة أن النبي ﷺ قال:(شفاعتي

(١) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص ١٨٥.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٣ ص٢٧٩-٢٨٠.

لأهل الكبائر من أمتي)[1] وهذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة ما ورد من الشفاعة أنها للمطيعين »[2]

ويوافق السعدُ أبا المعين على هذا النوع من الاستدلال، فيقول: « [والشفاعة ثابتة للرسل وللأخيار في حق أهل الكبائر] بالمستفيض من الأخبار خلافاً للمعتزلة »[3]

(١) ورواه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- في مسنده، برقم(١٣٢٤٥)، ج٣ ص٢١٣/ ورواه ابن زمنين بسنده عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- في كتاب رياض الجنة بتخريج أصول السنة، باب في الإيمان بالشفاعة، برقم (٩٧)، ج١ ص ١٧٢ / ورواه الكلاباذي بسنده عن جابر بن عبد الله-رضي الله عنه- في كتاب معاني الأخبار، تحت رقم (١١٤)، ج١ص١١٤.

(٢) النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص٨٠.

(٣) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٢٢.

المبحث السابع:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الجنة والنار من الجهمية.

وقع النزاع في هذه المسألة بين أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم من طرف، وبين الجهمية من طرف آخر، فذهب أهل السنة إلى أن الجنة والنار« [باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلهما] أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧] »[١].

« وذهبت الجهمية إلى أنهما يفنيان ويفنى أهلهما »[٢]، واعتمدوا في مخالفتهم على شبهتين، قام الماتريدي بذكرهما ونقدهما.

الشبهة الأولى ونقدها:

تقوم هذه الشبهة، على أن إثبات البقاء والخلود للجنة والنار، إثبات للمشابهة بين الله وبين خلقه في هذا الوصف، فينقد الماتريدي هذه الشبهة بعد ذكرها بقوله:

« وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥] أي مقيمون أبداً، فالآية ترد على الجهمية قولهم، لأنهم يقولون بفناء الجنة وفناء ما فيها، ويذهبون إلى أن الله تعالى، هو الأول والآخر والباقي، ولو كانت الجنة باقية غير فانية لكان ذلك تشبيهاً لكن ذلك وهم عندنا، لأن الله تعالى، هو الأول بذاته، والباقي بذاته، والجنة وما فيها باقية بغيرها »[٣]

يجيب الماتريدي على شبهة الخصم، باختلاف رتبة البقاء، أي بقاء الله وبقاء الجنة والنار، فبقاء الله لذاته لا لأمر آخر، وأما بقاء الجنة والنار لا لذاتهما بل لغيرهما، وهو أن الله أراد البقاء لهما، وذلك بإمدادهما بأسباب البقاء، أما بالنظر إلى ذاتهما فالعدم عليهما جائز، بخلاف لحوق العدم في حق الله فإنه ممتنع عقلاً، وبذلك فبقاء الجنة والنار وبقاء أهلهما لا يستلزم وقوع المشابهة بين الله وبين خلقه.

---

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١١٧.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١١٧.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٧.

الشبهة الثانية ونقدها:

ينقد الماتريدي شبهة جديدة للقائلين بفناء الجنة والنار، وشبهتهم تقوم على أن الجنة والنار لو لم تفنيا لكانتا غير متناهيتين، وبالتالي فإنها تخرجان عن علم الله، لأن غير المتناهي خارج عن علم الله، وخروج شيء عن علم الله تعالى محال، فيلزم من ذلك فناء الجنة والنار.

فيقول: « وقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الأحزاب:٦٥] ينقض على الجهمية قولهم: أما على الجهمية فلأنهم يزعمون أن الجنة والنار تفنيان، ولهما النهاية وقالوا: لأنها لو لم تجعل لهما النهاية والغاية لخرجنا عن علم الله، لأن الشيء غير المتناهي خارج عن علمه، لكن هذا بعيد، جهل منهم بربهم، لأن علمه بالشيء غير المتناهي أنه غير متناهٍ، وعلمه بالمتناهي أنه متناهٍ، ولا يجوز أن يخرج شيء عن علمه متناهياً كان أو غير متناه، وبالله العصمة »[1]

فشبهتهم هذه، لجهلهم بعلم الله تعالى، فإن المتناهي والمحدود وغير ذلك، لا يخرج عن علم الله، فإن الله علم المتناهي أنه متناهٍ، وعلم المحدود أنه محدود، وعلمه بالمتناهي أنه متناهٍ لا يخرجه عن كونه متناهياً.

دليل استدل به الماتريدي على بقاء الجنة والنار:

وبعد هذا النقد لهاتين الشبهتين، فإن الإمام الماتريدي يذكر دليلاً على بقاء الجنة والنار

دليله: إن الجنة مطهرة من المعايب، والخوف والحزن، والفناء فيه عيب وحزن

يقول الماتريدي: « فإن الله تعالى جعل الجنة داراً مطهرة من المعايب كلها لمّا سمّاها: دار قدس، ودار سلام، ولو كان آخرها للفناء لكان فيها أعظم المعايب، إذ المرءُ لا يهنأ بعيش إذا نغص عليه بزواله، فلو كان آخره للزوال كان نعمة منغصة على

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤، ص١٣٧.

أهلها، فلما نزه عن العيوب كلها، وهذا أعظم العيوب، لذلك كان التخليد لأهلها أولى بها »[1]

ويقول الماتريدي: « فلو كانت الجنة تفنى، وينقطع ما فيها لكان فيها خوف وحزن، لأن من خاف في الدنيا زوال النعمة عنه وقوتها يحزن عليه وينغصه ذلك ولذلك وصف الدنيا بالخوف والحزن لما يزول نعيمها، ولا تبقى، فأخبره عز وجل ألا خوف عليهم فيها أي خوف التبِعَةِ ولا حزن، أي حزن فوات النعمة، ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ دل أنها باقية وإن نعيمها دائم، لا يزول.

وكذلك أخبر عز وجل أن الكفار في النار خالدون وأن عذابها أليم شديد فلو كان لهم رجاء النجاة منها لخف ذلك عليهم وهان، لأن من عوقب في الدنيا بعقوبة، وله رجاء النجاة منها هان ذلك عليه وخف، وبالله التوفيق »[2]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ص٤٥.

الفصل الخامس

الجانب النقدي عند الإمام الماتريدي في الأسماء والأحكام

ويحتوي على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: نقده المخالفين في قضايا الإيمان والإسلام

المبحث الثاني: نقده المخالفين في مرتكب الكبيرة

المبحث الثالث: نقده المخالفين في السعادة والشقاوة

المبحث الأول:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في قضايا الإيمان والإسلام

ويحتوي هذا المبحث على أربعة مطالب، وهي:

المطلب الأول:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في حقيقة الإيمان من نحو الكرامية والخوارج والمعتزلة

اختلف أهل القبلة في حقيقة الإيمان الشرعية، فذهب بعض أهل الحق كجمهور الأشاعرة والماتريدي[1]، إلى أنه « التصديق بالقلب فقط »[2]

وذهب بعض من أهل الحق، إلى أن الإيمان الشرعي هو « تصديق بالجنان وإقرار باللسان »[3]، « وهو منقول عن أبي حنيفة – رحمه الله –، ومشهور عن أصحابه، وعن بعض المحققين من الأشاعرة »[4]

وذهب الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، « أي هو كلمتا الشهادة »[5]

---

(١) انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص٤٠٦/ ابن أبي شريف، المسامرة، ص٢٧٣.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٢٧٣.

(٣) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٢٧٥.

(٤) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٢٧٥.

(٥) الإيجي، المواقف، ص٣٨٤./ وانظر: ابن فورك، أبو بكر محمد، شرح العالم والمتعلم، تحقيق وضبط الأستاذ الكتور أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبه، شارع بورسعيد- القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، ص١٠٦.

وذهب بعضهم إلى أن « الإيمان هو المعرفة، وهو قول جهم بن صفوان »[1]

وذهب المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان الشرعي هو « تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح، فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة، إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان فمن أخل بشيء منها فهو كافر »[2]

وبعد هذا العرض لهذه المذاهب في حقيقة الإيمان الشرعية، سأشرع - بإذن الله تعالى - في بيان الطريق التي سلكها الماتريدي لنقد ودحض شبه الخصوم التي لا يرتضي أقولها في هذا المطلب، وما هو المذهب المعتد به عند الماتريدي في حقيقة الإيمان، والحجج التي ساقها لنصرة هذا المذهب، وكان ذلك على محورين اثنين، وهما:

المحور الأول: نقده لمذاهب وشبه الخصوم في هذه المسألة.

المحور الثاني: المذهب المعتبر عند الماتريدي في حقيقة الإيمان، والحجج التي ساقها لنصرة هذا المذهب.

بيان المحور الأول:

نقد الماتريدي المخالفين، وكان نقده لهم على النحو الآتي:

أولاً: نقده للقائلين: إن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، من الكرامية.

نقد الإمام الماتريدي الكرامية الذين يقولون: إن « الإيمان هو الإقرار باللسان خاصة وليس في القلب شيء »[3]، بدليلين، وهما دليل السمع، ودليل العقل.

وفي ذلك يقول الماتريدي: « ونحن نقول - وبالله التوفيق -: أحق ما يكون به

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٤٠٦ / وانظر: الأشعري، أبو الحسن علي، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زرزور، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٨ م- ١٤٢٨هـ، دون ذكر رقم الطبعة، ج١ص١١٤.

(٢) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٢٧٤.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧١.

الإيمان القلوب، بالسمع والعقل جميعاً».

أما عن استدلاله بالسمع فكان على النحو الآتي:

يقول الماتريدي: « قال الله تعالى في المنافقين: ﴿الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [المائدة:٤١]، وقال: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤]، أبطل أن يكون قولهم إيماناً إذا لم تؤمن قلوبهم»(١)

نلاحظ أنّ الماتريدي استدل بهذه الآية على بيان بطلان زعم الكرامية، فهذه الآية ترد عليهم، فإن الأعراب قالوا آمنا بألسنتهم، ولكن الله رد عليهم أنهم لم يؤمنوا، فلو كان الإيمان كما زعم الكرامية قولاً باللسان لما رد الله عليهم هذا الزعم.

ويقول الماتريدي: « وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ [الممتحنة:١٠] الآية، أخبر أن الله – تعالى – أعلم بإيمانهن، ولو كان الإيمان ليس إلا القول باللسان لكان كل سامع واحداً في العلم »(٢)

فهذه الآية فيها، أنّ الله أخبر أنه المنفرد بعلم وجود الإيمان عند المؤمنات المهاجرات، فلو كان الإيمان كما زعم الكرامية، لكان كل سامع لكلامهنَّ بأنهنَّ مؤمنات، كان عالماً بذلك، ولكن الحال أن الله أخبر أنه المنفرد بذلك.

ونجد أن الماتريدي يؤكد على هذا الاستدلال في (التأويلات)، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ ﴾ [النساء: ٢٥] يقول: « فهذا يدل على أن الإيمان هو عمل القلب لا عمل اللسان، لأنه لو كان عمل اللسان لكان يعلم حقيقته كل أحد، فظهر أنه ما وصفنا»(٣)

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧١.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧١.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٤٠١.

ويوافق أبو المعين النسفي الإمام الماتريدي، على طريقة استدلاله بهذه الآية، لبيان بطلان زعم الكرامية، فيقول النسفي: « وقال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]، ولو لم يكن الإيمان إلا القول لكان كل سامع واحداً ولم يكن لقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] معنى »[1]

ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:٨] إخباراً عنهم أنهم قالوا ذلك بألسنتهم قولاً، وأظهروا خلاف ما في قلوبهم، فأخبر عز وجل نبيه عليه السلام أنهم ليسوا بمؤمنين، أي بمصدقين بقلوبهم، وكذلك قوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة:٤١] وكذلك قوله: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية [النساء:٦٥] هذه الآيات كلها تنقض على الكرامية لأنهم يقولون: الإيمان قول باللسان دون التصديق، فأخبر الله عز وجل عن جملة المنافقين أنهم ليسوا بمؤمنين لما لم يأتوا بالتصديق، وهذا يدل على أن الإيمان تصديق بالقلب، والكرامية يقولون: بل هم مؤمنون» [2]

من المعلوم ضرورة أن المنافقين ليسوا من أهل الإيمان، مع أنهم قالوا بألسنتهم إنهم مؤمنون، فلو كان الإيمان قولاً باللسان فقط لكان قول المنافقين إنهم مؤمنون حقاً لا ريب فيه.

وفي ذلك يقول الماتريدي: « ثم إن الله عز وجل وعد المؤمنين الثواب الدائم، وأخبر في المنافقين أنهم في الدرك الأسفل من النار، فلو كان ما أظهروا إيمانا في الحقيقة لكان حقه على الموعود الجنة، لا الزيادة على عقوبة الكفر»[3]

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٤١٣.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص١٦.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٢.

٣- ويستدل كذلك بقوله تعالى: «﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] لم يجعل لهم كفراً باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب، ومنع ذلك بإيمان القلب، فثبت أن القلب هو موضع الإيمان، وبالله التوفيق»(١)

إن الله لم يرتب حكم الكفر بمجرد النطق مكرهاً بكلمة الكفر، بل أثبت الله لصاحب ذاك الوصف أنه من أهل الإيمان، ليدل على أن الإيمان ليس كما زعم الكرامية نطق باللسان فقط، بل ليدل على أن الإيمان مكانه القلب.

وأما عن استدلاله بالعقل، فكان على النحو الآتي:

١- يقول الماتريدي: «وأما العقل فلأنه دين، والأديان تعقد، وما به اعتقادات الأديان القلوب، وكذلك المذاهب، مع ما كان الإيمان في اللغة التصديق، وحقيقته الذي لا يُحتمل القهر والجبر هو الذي في القلب، إذ لا يجري فيه سلطان أحد من الخلق»(٢)

نستنتج أن الماتريدي يستنبط من حقيقة التصديق - وهو ركن الإيمان الذي لا يقبل السقوط أبداً -، أن الإيمان مكانه القلب وليس اللسان فقط، فحقيقة التصديق أنه لا يقهر ولا يجبر ولا يُملك لأحد، فلو كان الإيمان نطقاً باللسان فحسب لكان يكره ويجبر ويُملك، وهذا يخالف حقيقة التصديق.

٢- ويقول الماتريدي أيضاً: «وفي كتاب الله الخطاب بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في غير موضع، ثم لم يَرْتب أحد ممن ينسب إلى الإسلام والإيمان في ذلك أنه ممن تضمنه، وإن لم يكن هو وقت فرع الخطاب معه يستعمل لسانه في فعل الإيمان، ثبت أن حقيقته التي بها سماهم بهذا قائمة فيهم وقت الخطاب، وهي لا تحتمل إلا أن تكون في القلب، ولا قوة إلا بالله»(٣)

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٣.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٥.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٦.

٣- عند توجيه الخطاب بـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلى أي فرد، ممن ينسب إلى الإسلام، لا يشك حالَ توجيه الخطاب إليه أنه داخل في هذا الخطاب، مع أنه في لحظة سماع الخطاب، لم يكن منه نطق باللسان، فلو كان الأمر على ما ذهب إليه الكرامية، لكان حال توجيه الخطاب إليه خارجاً عن تضمن الخطاب له، إلا بعد نطقه باللسان، وهذا هذيان.

ثانياً: نقده القائلين: إن الإيمان هو المعرفة، كجهم بن صفوان.

نقد الماتريدي هذا المذهب من خلال النقاط الآتية:

١- عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك ﴾ [النساء: ١٦٤] يقول: « إن الإيمان ليس هو المعرفة، ولكنه التصديق[١] لأنه لم يؤخذ عليه معرفة الرسل وقد أخبر بتصديقهم والإيمان بهم جملة »[٢]

إن النبي ﷺ قد آمن بجميع الأنبياء والمرسلين إيماناً تفصيلياً فيمن علم فيهم على التفصيل، وإجمالاً فيمن علم على الإجمال، فنلاحظ إثبات الإيمان مع عدم المعرفة، وهذا نقد لقولهم: إن الإيمان هو المعرفة.

---

(١) «إن المعرفة أعم من التصديق إذ هو الاذعان مع الخضوع وطمأنينة القلب المعبر عنها بالتسليم والقبول، وأمّا المعرفة فهي أعم من ذلك والحاصل للكفار هو المعرفة بدون طمأنينة القلب ورضاه وتسليمه، ولذلك كانوا غير مؤمنين... إن كان القدرية يريدون بالمعرفة التي هي معنى الإيمان عندهم المطلقة فلا شك في فساد مذهبهم... وإن كانوا يريدون بها المعرفة التي معها الرضا والتسليم والتي يظهر أثرها بالعمل فلا خلاف لهم مع المذهب المختار » / انظر:. شرف، صالح موسى، مذكرات التوحيد، الأمير أرغون بالناصرية، المطبعة الفاروقية الحديثة، ط٤، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م، ص١٨١-١٨٢ (بتصرف).

ويظهر مما سبق، الفرق بين المعرفة عند القدرية، والمعرفة عند أهل الحق، فمعرفة أهل الحق حتى تكون معتبرة في الإيمان الشرعي لا بد أن تكون مشروطة بالإذعان والتسليم بخلافها عند القدرية.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٥٢٨.

ويؤكد على المعنى السابق، فيقول: « وعلى ذلك جائز القول بالإيمان بجميع الرسل على غير القول بمعرفة جميع الرسل بالقلوب »[1]

٢- وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم ﴾ [الأنفال: ٥٤] يقول: « وفيه دلالة أن الإيمان هو التصديق لأنه جعل مقابله وضده التكذيب، وفيه دلالة أن الإيمان ليس هو المعرفة لأن مقابله الجهل بالله، ليس هو التكذيب، لكن بالمعرفة يكون التصديق وبالجهل يكون التكذيب»[2].

نستخلص أن الإيمان لو كان معرفة، لكان ضده الجهل، لكن الله تعالى ذكر أن حال انتفاء الإيمان يحل مكانه ضده وهو التكذيب، فلما حل مكان الإيمان الذي هو التصديق التكذيب علمنا أن الإيمان ليس المعرفة بل هو التصديق.

ونجد أن اللامشي يوافق الماتريدي في طريقة استدلاله السابق، فيقول: « وقال جهم بن صفوان ومن تابعه، إن الإيمان هو المعرفة لا غير

وقلنا: هذا فاسد ؛ لأن فيه من إبطال الاسم له لغة »[3].

ثالثاً: نقده القائلين: إن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، من المعتزلة والخوارج.

إن الماتريدي قد توسع في نقده لأصحاب هذا المذهب، ولعل السبب في ذلك هو شعوره بخطر هذا المذهب الذي يترتب عليه تكفير الأمة، وينتج عنده استباحة الدماء، فسأحاول بيان بعض هذا النقد، وبالله التوفيق.

١- يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال ﴾ [النساء:٧٥] الآية، وقوله تعالى: ﴿ ألم يأن

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٧٨.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج ٢ ص ٣٦٤.

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٣٣.

للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ﴾ [الحديد: ١٦]، فعاتب عز وجل على صنيعهم ذلك وأعظم الوعيد في ذلك، ولم يزل عنهم اسم الإيمان بل به عاتبهم »[١].

أثبت الله سبحانه وتعالى لهم اسم الإيمان، مع وجود المعصية منهم، فلو كانت الأعمال من ماهية الإيمان، فلا يثبت لهم هذا المسمى لفوات جزء ماهيته.

٢- ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ [طه: ١١٢] فيه دلالة أن يستحق اسم الإيمان بدون الأعمال الصالحات، حيث قال: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ »[٢].

نلاحظ أن هذه الآية فيها أن العمل الصالح جاء بعد الوصف بالإيمان، فدل أن الوصف بالإيمان متحقق قبل الإتيان بالعمل الصالح ليعلم أن الأعمال ليست من ماهية الإيمان.

٣- ويقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ ﴾ [الحج: ٧٧] في الآية دلالة أن الإيمان، هو شيء خاص، وشيءٌ واحد لا اسم جميع الخيرات، وهو التصديق، لأنه أثبت لهم اسم الإيمان، ثم أمرهم بالركوع والسجود وفعل الخيرات »[٣]

لقد أخبر الله تعالى أن وصف الإيمان قد قام بهم، وبعد ذلك أمرهم بالأعمال الصالحات، فلو كانت الأعمال الصالحات من ماهية الإيمان لما تحقق قيام هذا الوصف بهم إلا بعد قيامهم بها.

ويساير أبو المعين النسفي إمامه الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « والدليل عليه أنه تعالى خاطب باسم المؤمنين ثم أوجب الأعمال على ما قال: ﴿يَا

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص٣١٠.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٤٧٧.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٣ ص ٣٨٨.

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] »[1]

٤- وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] يقول: « والآية تنقض قول من يقول بأن جميع الطاعات إيمان لأنه أثبت لهم اسم الإيمان دون إقامة الصلاة والزكاة يقول: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ »[2]

لقد أثبت الله لهم الإيمان قبل وجود الأعمال، ليدل على أن الأعمال ليست ركن الإيمان.

لقد وافق أبو بكر الرازي الماتريدي في هذا الاستدلال، فيقول: « واعلم أن أفعال الخير ليست جملة من الإيمان، وإنما العبادات من أحكام الله، لأن الله – تعالى – فرق بين الإيمان والعبادات، فقال: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ١٨] عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة على الإيمان، فلا شك في ثبوت المغايرة»[3]

بيان المحور الثاني:

المذهب المعتبر عند الماتريدي في حقيقة الإيمان، والحجج التي ساقها لنصرة هذا المذهب

يبين الماتريدي المذهب الذي يرتضيه في الإيمان، بقوله: « والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب، دليله قول جميع أهل التأويل والأدب إنهم فسروا ﴿ آمنوا ﴾ صدّقوا في جميع القرآن»[4]

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٤٠٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ١٥.

(٣) الرازي، أبو بكر أحمد ، شرح بدء الأمالي، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣١١.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج ١ ص ١٧.

نلاحظ أن الماتريدي يصرح بمذهبه في حقيقة الإيمان، ويعده التصديق بالقلب لا غير، ويستدل على ذلك بأن أهل التأويل والأدب أجمعوا على أن معنى آمنوا صدقوا. ويؤكد لنا أبو المعين النسفي المذهب المرتضى عند الشيخ الماتريدي، فيقول: « وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي - رحمة الله عليه -: الإيمان مجرد التصديق»[1]

وأما عن الحجج التي ساقها لنصرة ما ذهب إليه:

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]، يقول: « إن الإيمان هو التصديق الفرد لا غير لأنهم فزعوا عند معاينتهم العذاب، تمنوا الرد والعود إلى الدنيا أن يكونوا من المؤمنين، لم يفزعوا إلى شيء آخر من الخيرات، دل أن الإيمان هو التصديق الفرد لا غير، وأنه ضد التكذيب، والتكذيب هو فردٌ، فعلى ذلك التصديق»[2]

استدل الماتريدي على أن الإيمان هو التصديق الفرد لا غير، بقول أهل العذاب عند معاينتهم للعذاب، ففزعوا إلى الإيمان فقط، ولم يفزعوا إلى شيء من الأعمال الصالحات، ليعلم أن الإيمان هو التصديق فقط.

ولكنني لا أوافق الماتريدي على هذا الاستدلال، وذلك لأنه قد يقال: إن أهل العذاب عندما عاينوا العذاب فزعوا إلى أعظم ركن من أركان الإيمان وهو التصديق، وذلك لشدة خوفهم، ألا ترى أنّ من شاهد أمراً مفزعاً فإنه يعقد لسانه عن الكلام إلا ببعض كلمات، هي أعظم ما يوجد في هذا الأمر المفزع.

ويسوق الماتريدي دليلاً آخر على أن الإيمان هو التصديق، فيقول: « قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي أثبت في قلوبهم الإيمان، فلا يرجعون عنه، وفيه أن الإيمان، موضعه القلب »[3]

---

(١) النسفي، بحر الكلام، ص٧٨.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص١٠٦.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج ٥ ص ٨١.

استدل الماتريدي على أن الإيمان هو التصديق من خلال محله، فالآية أخبرت أنه مكتوب في القلوب، فلو كان الإيمان من ماهيته الأعمال الصالحات لما كان محله القلب.

وينقل لنا صاحب (تبصرة الأدلة) كلاماً يدل على موافقة الماتريدي لأبي حنيفة في حقيقة الإيمان، فيقول: « وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب، وإليه ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، وهو مروي عن أبي حنيفة »[1]

ونلاحظ أن بعض شيوخ المدرسة الماتريدية يخالفون شيخهم الماتريدي في هذه المسألة، فينقل اللامشي مذهب هؤلاء في ماهية الإيمان، فيقول: « فقال عامة أهل السنة: هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب »[2]

ويقول البزدوي كذلك: «فكان الإيمان: إقراراً باللسان واعتقاداً بالقلب »[3]

نلاحظ أن بعض شيوخ المدرسة الماتريدية يعتبر أن ماهية الإيمان تصديق وإقرار، أي أن الإيمان مركب من جزأين وهما التصديق والإقرار.

ويروى ذلك عن أبي حنيفة أيضاً، يقول شارح (الفقه الأكبر): « [والإيمان هو الإقرار] أي بلسان التحقيق [والتصديق] أي بالجنان وفق التوفيق »[4].

---

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص٤٠٦.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٧.

(٣) البزدوي، أصول الدين، ص١٤٨.

(٤) القاري، شرح الفقه الأكبر، ص١٨٠.

المطلب الثاني:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في علاقة الإيمان بالإسلام

إن الناظر في نصوص القرآن والسنة، يجد كلمة الإيمان وكلمة الإسلام تَرِدان مراراً وتكراراً، فكل من نظر، اتفق على أنه لا خلاف في اختلاف معناهما لغة، ولكن الخلاف الذي وقع بين أهل النظر في هاتين الكلمتين ،هل هاتان الكلمتان حقيقتهما الشرعية واحدة أم مختلفة .

فذهب الماتريدي ومن تبعه إلى أن الكلمتين حقيقتهما الشرعية واحدة، أي أنهما كلمتان مترادفتان، فما دلت عليه كلمة الإسلام دلت عليه كلمة الإيمان، فيذكر الماتريدي مذهبه في هذه المسألة صراحة، ويقول: « وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام أنهما واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد، وإن كانا قد يختلفان في المعنىّ باللسان»[1]

وذهب الأشاعرة إلى أن حقيقتهما مختلفة، فما دلت عليه كلمة الإسلام يختلف عما دلت عليه كلمة الإيمان، « فالإيمان والإسلام متغايران مفهوماً أي معنى، وما صدقا: أي أفراداً وإن تلازما شرعاً باعتبار المحل »[2]

أولاً: أدلة الماتريدي

ذهب الإمام الماتريدي ومن تبعه إلى أن حقيقة الإيمان والإسلام الشرعية واحدٌ، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول: يقوم هذا الدليل على أنه قد استُخدم لفظ الإسلام ولفظ الإيمان

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٩٢.

(٢) البيجوري، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص٩٦.

لنفس المحل في نفس الوقت بلا تفرقة بينهما.

يقول الماتريدي: « وقوله تعالى: ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢] الآية تنقض من يجعل الإيمان غير الإسلام لأنهم أخبروا أنهم آمنوا وأنهم مسلمون، لم يفرقوا بينهما، وكذلك قوله ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ *فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] لم يفصل بينهما، وجعلهما واحداً، وكذلك قول موسى لقومه: ﴿يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤] لم يجعل بين الإيمان والإسلام فرقاً »(١)

ذكر الماتريدي هنا، أنه قد ورد استخدام لفظ الإيمان ولفظ الإسلام في وقت واحد وعلى محل واحد، ليدل على أن حقيقتهما الشرعية واحدة ؛ لأنه لو كان كل لفظ منهما يدل على حقيقة شرعية مختلفة، لما أُطلِق هذان اللفظان في وقت واحد وعلى محل واحد.

الدليل الثاني: بعد الاتفاق على اختلاف معناهما لغة، إلا أنهما رغم هذا الاختلاف اللغوي، يعودان إلى نفس الحقيقة الشرعية، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ ﴾ [هود: ٤٨]، يقول: « الإسلام هو تسليم النفس لله خالصة سالمة، لا تَجعل لغيره فيها حقاً، والإيمان هو أن يصدق الله بالربوبية في نفسه وكل شيء، وهما في الحقيقة واحدٌ، وفي العبارة مختلفان ؛ لأنه إذا جعل نفسه وكل شيء سالماً لله أقرّ بالربوبية في نفسه وفي كل شيء، وإذا صَدَّقه، وأقر له بالربوبية في نفسه وجعل نفسه وكل شيء لله فقد آمن »(٢)

نستنتج أن الإسلام أن لا تجعل في نفسك لغير ربك حقاً، والإيمان هو تصديق

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٢٧٢.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٥٣٠/ وانظر: العرياني، عثمان ، خير القلائد شرح جواهر العقائد (وهو شرح القصيدة النونية لخضر بيك بن الجلال المتوفي ٨٦٣هـ)، حققه وعلق عليه أحمد فريد المزيدي و قدم له الشيخ محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م- ١٤٢٤هـ، ص١٩٩.

الله بالربوبية في كل شيء، فمن حقق هذا الإيمان، لم يجعل لغير ربه في نفسه حقاً، فرجع الإيمان في حقيقته الشرعية إلى نفس الحقيقة الشرعية للإسلام فدل على أنهما واحد في الحقيقة الشرعية.

الدليل الثالث: وهذا الدليل يفيدنا بأن مَنْ أتى بجميع شرائط الإسلام فهو عند العقلاء من أهل الإيمان ؛ لأن الإسلام بجميع شرائطه هو الإيمان، والإيمان بجميع شرائطه هو الإسلام، وفي هذا يقول الماتريدي: « ثم الأصل أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمناً، ثبت أنهما في الحقيقة واحد »(١)

إن أبا المعين النسفي يؤكد على كلام الماتريدي السابق، فيقول: « إن من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمناً »(٢)

فإن أبا المعين يستبعد أن يأتي المرء بجميع شرائط أحدهما ولا ينطبق عليه الوصف بالآخر.

ونلاحظ أن الماتريدي يصرح بأن الإسلام والإيمان شيء واحد هو أمر متعارف عليه بين علماء الأمة، لا نزاع فيه، فكأنه يشير إلى أن هذا الأمر أمسى كالبدهي من شدة إنتشاره بين الخلق، حيث يقول: « ثم الأمر المتوارث من غير تنازع في تسمية كل مسلم مؤمناً، وكل مؤمن مسلماً، ثم اتفاق أهل المذاهب في الإسلام أن ما يُخرج من الإيمان يخرج من الإسلام، وكذلك الذي يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان»(٣).

فإن الماتريدي يستدل على اتحاد الإسلام والإيمان، باتحاد ما يُخْرِجُ منهما، فإن ما يخرجُ المرء من الإسلام هو عين ما يخرج المرء من الإيمان.

---

(١) الماتريدي، التوحيد، ص ٤٩٤.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص ٤٢٦.

(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٣٩٦.

الدليل الرابع: وهذا الدليل فيه نقد لدليل المخالفين مثل الأشاعرة الذين استدلوا به على أن الإسلام والإيمان متغايران، فيقول الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] « ولا يصح الاستدلال بالآية على أن الإسلام والإيمان متغايران، فإنه غاير بينهما حيث نهاهم أن يقولوا: آمنا، وآمرهم أن يقولوا: أسلمنا، ولو كانا واحداً لم يصح هذا ؛ لأنا نقول: لم يرد بهذا الإسلام الذي هو الإيمان، ولكن أراد به الاستسلام الذي هو الإيمان، والانقياد الظاهر، وهو ما يسمى إيماناً أيضا من حيث الظاهر »[1]

نستنتج أن الماتريدي فرق بين استخدامات لفظ الإسلام والإيمان، فلفظ الإسلام الوارد في هذه الآية ليس هو اللفظ المرادف للفظ الإيمان، بل هنا الإسلام بمعنى الاستسلام وليس بمعنى الإيمان، والاستسلام يطلق عليه كذلك إيمان.

ولقد خالف ابن تيمية وغيره الماتريدي فيما ذهب إليه، فقال: « قد فرق النبي ﷺ في حديث جبريل عليه السلام[2] بين مسمى (الإسلام) ومسمى (الإيمان) ومسمى (الإحسان) »[3]

نجد أن ابن تيمية – رحمه الله – استدل على التغاير بين حقيقة الإيمان والإسلام بحديث جبريل عليه السلام ، الذي سأل فيه النبي عليه السلام عن الإسلام والإيمان والإحسان، فكان عليه السلام يجيب عن كل اسم بما يخالف فيه الاسم الآخر، فلما اختلفت الإجابة عن هذه الأسماء، عُلِمَ من ذلك التغاير بين حقائقها.

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص ٥٤٩.

(٢) رواه مسلم بسنده عن عمر بن الخطاب–رضي الله عنه– في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، برقم (٨)، ج١ ص٣٦/ ورواه أبو داود– بنحوه–بسنده عن عمر–رضي الله عنه– في سننه، كتاب السنة، باب في القدر، برقم (٤٦٩٧)، ج٤ص ٣٥٩/ ورواه الإمام أحمد– بنحوه– بسنده عن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– في مسنده، برقم (٣٦٧)، ج١ص٥١

(٣) ابن تيمية، الإيمان، ص٧.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنهما متغايران، وذكر شارح (المقاصد) دليلاً لمن ذهب إلى تغاير الإسلام والإيمان، فقال: « وتمسكاً[1] بإثبات أحدهما، ونفي الآخر كقوله تعالى: ﴿) قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]

وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ.. ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٥]، ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢]»[2].

احتوى كلام التفتازاني السابق على عدد من الأدلة لإثبات التغاير بين حقيقة الإسلام والإيمان، أجملها فيما يأتي:

١- إن الآية القرآنية أثبتت أحد هذين اللفظين لطائفة من الخلق ونفت اللفظ الآخر ليدل على اختلافهما، فلو كان اللفظان مترادفين لأثبتت الآية القرآنية كلاً من اللفظين أو على أقل تقدير أثبتت لفظاً وما تعرضت لنفي الآخر.

٢- إن الآية القرآنية عطفت الإسلام على الإيمان، ليدلنا على التغاير ؛ لأن العطف يدل على التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه فلو كان اللفظان مترادفين لما صح العطف بينهما.

« وذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضاً ؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آنفاً[3].

ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان فهما مختلفان ذاتاً ومفهوما وإن تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا

(١) من أثبت التغاير بين حقيقة الإيمان والإسلام تمسك بما ذكر.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ص٢٠٩.

(٣) حيث ذكر في صفحة ٨٧ أن جمهور الأشاعرة والماتريدية قد عرفوا الإيمان بالتصديق.

مؤمن ليس بمسلم »[1]

لكن شارح (الجوهرة) يخالف هذا الكلام، ويقر بوجود مسلم ليس بمؤمن، ومؤمن ليس بمسلم، فيقول: « قد يكون مؤمناً وليس بمسلم، إن كان معه تصديق ولم يثبت منه نطق، وقد يكون مسلماً وليس بمؤمن إن كان معه انقياد ظاهري دون تصديق، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤]

فإن المعنى لم يكن منكم تصديق بالقلب، إنما كان منكم انقياد ظاهري ولم يدخل التصديق في قلوبكم »[2]

نلاحظ أنه قد يوجد مؤمن ليس بمسلم، إن كان ثم تصديق ولم يكن منه نطق، وقد يوجد مسلم ليس بمؤمن، إن كان هناك انقياد ظاهري وليس معه تصديق.

ونجد أن هنالك من يخالف كل من سبق، فيذكر أن بينهما عموم وخصوص مطلق، فيقول الباقلاني: « ويجب أن يعلم: أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً »[3].

ويقول الجويني: « فكل مؤمن على ذلك[4] مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً »[5].

---

(١) ابن الأمير، حاشية ابن الأمير علي إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٩٦- ٩٧.

(٢) الصاوي، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ١٣٢./ انظر: حسن، حبيب الله ،الإنسان والغيب، القاهرة-شارع مصروالسودان - حدائق القبة، مصر للخدمات العلمية، ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٤٢-٤٣.

(٣) الباقلاني، الأنصاف، ص٥٨.

(٤) المقصود بـ(على ذلك): إجابته على السؤال المطروح والذي فيه هل تفرقون بين الإيمان والإسلام فرقا ؟.

(٥) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف، تحقيق وتعليق محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، تاريخ الطبعة ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٨٧.

المطلب الثالث:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في زيادة الإيمان أونقصانه

لقد اختلف الماتريدي ومن تبعه مع الأشاعرة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فذهب الماتريدي ومن تبعه إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ذلك لأن الإيمان عندهم اسم للتصديق البالغ حد الجزم، وهذا لا يتصور فيه زيادة أو نقصان، وفي هذا يقول البزدوي: « الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أهل السنة والجماعة[1] »[2]

وذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وفي هذا يقول الأشعري: « وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص »[3]

والزيادة للإيمان تكون بسبب زيادة الطاعات، ونقص الإيمان يكون كذلك بسبب نقص الطاعات، «[ورجحت زيادة الإيمان] أي ورجح جماعة من العلماء القول بقبول الإيمان الزيادة ووقوعها فيه[بما تزيد طاعة] أي بسبب زيادة طاعة[الإنسان] وهي فعل المأمور به واجتناب المنهي عنه[ونقصه] أي الإيمان من حيث هو لا بقيد محل مخصوص فلا يرد الأنبياء والملائكة إذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص[بنقصها] يعني الطاعة إجماعاً هذا مذهب جمهور الأشاعرة».[4]

---

(١) يقصد هنا بأهل السنة والجماعة الماتريدية.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص١٥٦.

(٣) الأشعري، أبو الحسن علي، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ص١٧.

(٤) السنباوي، محمد بن محمد، حاشية ابن الأمير علي اتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص٩٩-١٠١.

أولاً: أدلة الماتريدي

نستنتج أن مذهب الماتريدي ومن تبعه يقوم في هذه المسألة على أمرين، وهما:

الأمر الأول: السبب في قولهم إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

الأمر الثاني: فهمهم الآيات التي تصرح بزيادة الإيمان ونقصانه.

بيان الأمر الأول: ذهب الماتريدي ومن تبعه، إلى أن الإيمان هو تصديق قلبي بلغ حد الجزم، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، فبسبب نظرهم هذا للإيمان ذهبوا إلى عدم الزيادة والنقصان، فلم يعتبروا الأعمال هنا.

يقول الماتريدي: « ثم الإيمان هو التصديق بالقلب »[1] فلم يعتبر الماتريدي في الإيمان إلا التصديق، والتصديق لا يتحقق إلا بالجزم، والجزم لا زيادة عليه.

ويوافق صاحب (تبصرة الأدلة) الماتريدي على هذا المفهوم للإيمان، فيقول: « وإذا كان الإيمان هو التصديق، وهو في نفسه مما لا يتزايد وما لا يتزايد فلا نقصان له إلا بالعدم، ولا زيادة عليه إلا بانضمام مثله إليه، فلا زيادة إذا للإيمان بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما »[2]

نلاحظ أن صاحب (تبصرة الأدلة) يبين أن الإيمان لما كان هو التصديق صح أن لا يقبل الزيادة ولا النقصان، لأن التصديق لا يكون تصديقاً إلا إذا تم وكمل بحيث لا يتصور عليه زيادة، فسواء أتى بالطاعات أو المعاصي فالتصديق يبقى على حاله.

ونلاحظ أن اللامشي يذهب إلى ما ذهب إليه الماتريدي، فيقول: « وإذا ثبت بما

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٩٢.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص٤١٦.

ذكرنا[1] من الدليل أن الإيمان هو الإقرار والتصديق ثبت أنه لا يزيد ولا ينقص، لأن الإقرار والتصديق لا يحتملان الزيادة والنقصان »[2]

واعتبار الإيمان هو التصديق « قول أبي حنيفة - رحمه الله -... وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي - رحمه الله تعالى - وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين »[3]

بيان الأمر الثاني: سأبين كيف فهم الماتريدي ومن تبعه الآيات التي ورد فيها ذكر الزيادة للإيمان.

لقد حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة والنقصان الوارد في الآيات على عدة محامل، وهي:

المحمل الأول: حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة للإيمان على زيادة الدوام والثبات على هذا الإيمان، فيقول الماتريدي: « أن يكون له الثبات عليه، إذ حججُ الشيء توجب لزومه والدوام عليه، فسمي ذلك زيادة »[4].

ويقول الماتريدي:» وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢] يحتمل قوله تعالى: ﴿ آيَاتُهُ ﴾ حججه وبراهينه ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ﴾ ذلك زادهم ثباتاً وقوة على ما كانوا.»[5].

ويقول الماتريدي في موطن آخر: « ثم قوله: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ زادتهم ثباتاً ودواماً على ما كانوا من قبل بما قدمت لهم من الحجج والبراهين».[6]

---

(١) حيث ذكر اللامشي في كتاب (التمهيد لقواعد التوحيد) من ص١٢٧-ص١٣٣ الأدلة على أن الإيمان هو الإقرار و التصديق.

(٢) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٣٤

(٣) النسفي، تبصرة الأدلة، ج١ ص٣٨.(بتصرف)

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٣٣٣

(٥) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٣٣١

(٦) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص٤٥٧

فالماتريدي - رحمه الله - يصرح هنا بأن المقصود بالزيادة الثبات والدوام على هذا الإيمان، وهذه الزيادة في الثبات إنما تتحقق بزيادة الحجج والبراهين التي تطرق المسامع.

المحمل الثاني: حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة للإيمان الوارد في الآيات على زيادة التصديق والفضل والقوه والإشراق في القلب، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ [آل عمران: ١٧٢] يقول: « وقوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ لما وجدوا الأمر على ما قال لهم رسول الله ﷺ ووعد لهم، لا على ما قال أولئك، فزادهم ذلك إيماناً أي تصديقاً زادهم، قيل: جرأة وقوة »[1].

ومن تمسك بأدلة الإيمان وشروطه كان إيمانه أتم ممن لم يعرف الأدلة ولم يتمسك بالشروط، وفي هذا يقول الماتريدي: « والثالث[2]: أن يكون ذلك داعياً إلى محافظة حقوقه والتمسك بأدلته والوفاء بشرائطه، فيزيد بذلك فضله كما عُدَّتْ صلاةٌ واحدةٌ في التحقيق ألفاً بما في ذلك من حفظ الحقوق ومراعاتها، والله أعلم.»[3]

فنلاحظ من خلال هذا القول إن خامة الإيمان موجودة عند كل من قَبِلَ هذا الإيمان، ولكن الإيمان الحاصل عن دليل مع مراعاة شروطه فإنه يزيد فضلاً عن الإيمان الذي حصل بلا معرفة دليل ولا تحقق شروط.

المحمل الثالث: حمل الماتريدي ومن تبعه الزيادة للإيمان الوارد في الآيات على التجدد، فإن الإيمان فعل والأفعال لا تبقى بل تتجدد، فيقول الماتريدي: « وقيل: إنه تعالى إنما أمرهم فيه[4] لأن للإيمان حكم التجدد والحدوث في كل وقت؛ لأنه فعل،

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٣٣٢
(٢) أي الثالث من معاني زيادة الإيمان
(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٣٣٣
(٤) أي الإيمان.

والأفعال تنقضي ولا تبقى، كأنه قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فيما مضى من الأوقات، آمنوا في حادث الأوقات، وعلى هذا يخرّج تأويل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦].»(١)

ويقول الماتريدي: « ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢]، يتجدد لهم ويزداد في حادث الوقت.»(٢)

وقد وافق الإمام الجويني من الأشاعرة الماتريدي في القول بعدم الزيادة والنقصان، فقال: « فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً، ومن حمله على الطاعة... فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره.»(٣)

ومن يؤكد ما ذهب إليه الجويني في هذه المسألة صاحب (المسامرة)، حيث يقول:

« قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص واختاره من الأشاعرة إمام الحرمين » (٤)

ثانياً: أدلة الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، واستدلوا على مذهبهم في هذه المسألة بالعقل والنقل.

أولاً: دليل العقل.

يذكره لنا صاحب (شرح المقاصد)، فيقول: « أما العقل فلأنه لو لم يتفاوت،

---

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص١٥٦.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٩٢.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص١٥٩ (بتصرف).

(٤) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٣٠٦ - ٣٠٧

لكان إيمان آحاد الأمة، بل المنهمك في الفسق مساو بالتصديق الأنبياء والملائكة، واللازم باطل قطعاً »[1]

نستنتج أن القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، مع حكمنا بوجود الإيمان لكل من كان في دائرة الملة، هو حكم بمساواة إيمان الفساق لإيمان الأنبياء والأولياء، وهذا الأخير قول باطل، وبطلانه مما انعقد عليه الإجماع، يقول صاحب (المواقف): « ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً »[2]

ثانياً: دليل النقل.

إن الناظر في النصوص الشرعية من القرآن والسنة، ليجد نصوصاً كثيرة تدلنا على زيادة الإيمان بالطاعات ونقصانه بالمعاصي، وفي هذا يقول البغدادي: « ودليل الزيادة فيه[3] قول الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ [آل عمران: ١٧٢] وقوله: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال:٢] وقوله: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ [التوبة:١٢٤] وقوله: ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٢] وقال: ﴿ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ [الفتح: ٤] وقال أيضا ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ﴾ [المدثر:٣١]، ففي هذه الآيات السِتّ تصريح بأن الإيمان يزيد، وإذا صحّت الزيادة فيه كان الذي زاد إيمانه قبل الازدياد أنقص إيمانا منه في حال الازدياد.»[4]

هذه الآيات كلها تدل على زيادة الإيمان، ومنها نستخلص الدليل على نقصان الإيمان، حيث ثبت بهذه الآيات الزيادة للإيمان، ولكن الإيمان الذي زيد عليه أنقص من الإيمان المتحقق بعد إثبات هذه الزيادة، فدل على وجود إيمان زائد وإيمان ناقص.

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص٢١٣.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٣٨٨.

(٣) أي الإيمان.

(٤) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، أصول الدين، حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، بيروت – لبنان،دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص٢٧٨.

وإلى هذا القول ذهب الشافعية - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - وغيرهم، حيث يقول البزدوي: « وقال (أصحاب الحديث) و(الشافعي): إنه يزيد وينقص »[1]

واستدلوا بنصوص من القرآن والسنة منها « قوله تعالى: ﴿ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ [الأنفال: ٢] وقوله: ﴿ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ [الفتح:٤] وأمثالهما، وبقوله ﷺ: « الإيمان بضع وسبعون شعبة »[2] الحديث. »[3]

(١) البزدوي، أصول الدين، ص١٥٦

(٢) رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها... ، برقم (٣٥)، ج١ص ٦٣/ ورواه الطبراني بسنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه- في كتاب الدعاء، باب فضل قول لا إله الا الله، برقم (١٤٨٩) / ورواه محمد بن نصر المروزي- بنحوه- بسنده عن ابي هريرة-رضي الله عنه- في كتاب تعظيم قدر الصلاة، برقم (٤٢٤)، ج١ص ٤٢٥.

(٣) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص٦٨.

المطلب الرابع:
نقد الإمام الماتريدي المخالفين في الاستثناء في الإيمان

ذهب الماتريدي ومن تبعه إلى القول بعدم صحة الاستثناء في الإيمان، وذهب الأشاعرة إلى القول بصحة الاستثناء في الإيمان، وكان خلافهم في هذه المسألة على النحو الآتي:

أولاً: أدلة الماتريدي

لقد « اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه»[1]، وهو الذي ذهب إليه الإمام الماتريدي.

يقول الماتريدي: « قوله تعالى: ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ﴾ [البقرة:١٣٦] فالآية تنقض على من يستثنى في إيمانه ؛ لأنه أمرهم أن يقولوا قولاً باتاً لا ثنيا فيه ولا شك»[2].

إن الماتريدي هنا يستدل على عدم صحة الاستثناء في الإيمان بأن الله قد أمر المؤمنين بالقطع بإيمانهم، والاستثناء هو مخالفة لأمر الله.

وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ﴾ [آل عمران:١٩٣] يقول: « ثم فيه دلالة أن لا ثُنيا في الإيمان لأنهم أطلقوا القول في الإخبار عن إيمانهم من غير حرف الثنيا، دل أن الإيمان مما لا يحتمل

(١) ابن أبي شريف، المسامرة، ص٣١٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٩٨

الثنيا»[1]

ففي هذه الآية قد أخبر المؤمنون عن إيمانهم بقول قاطع لا ثنيا فيه، فقالوا: ﴿فَآمَنَّا﴾ ولم يقولوا: فآمنّا إن شاء الله

ومما استدل به الماتريدي على عدم صحة الاستثناء في الإيمان، أن الاستثناء في الإيمان يفسد العقود ويمنع من مضيها، وما الإيمان إلا عقد فالاستثناء يفسده كذلك، فيقول الماتريدي في (التوحيد): « وأيضاً إن حرف الثنيا إذا أُلحق بالقول مع مُضيه على ما تفوه به كما هو من الإقرار والعقود والمواعيد وغير ذلك، فعلى ذلك أمر الإيمان، وكذلك قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف:٢٣-٢٤] وقال: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾ [الكهف:٦٩] الآية، فلم يلحقه وصف الخلف إذا كان العهد مقروناً بالثنيا »[2]

فالعهد إذا اقترن بالثنيا لم ينعقد بحيث لو لم يأتِ به لم يلحقه شيء، وفي ذلك يقول صاحب (النبراس): « اعلم أن الأئمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الإيمان فالحنفية على المنع عنه وتركه مستدلين بوجوه أحدهما أن الاستثناء يبطل العقود فكذا الإيمان »[3]

وعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥] يقول: « وفيه دلالة نقص من يُشَكُّ في إيمانه، ويستثني، لأنه عز وجل شهد لهم بالإيمان، فلا يخلو الاستثناء: إما أن يكون لشكّهم في إتيان ما أُمروا وإما في الذي أخبرَ الله عنه بما كان، ففيه الويل لهم»[4]

نستخلص من هذه الآية عدم صحة الاستثناء في الإيمان، فإن الله قد أمر

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٣٤٦.

(٢) الماتريدي، التوحيد، ص٤٨٧.

(٣) الفرهاري، النبراس، ص٢٦٥.

(٤) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٢٤٠.

المؤمنين أن يؤمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله إيماناً قاطعاً، فاستثناء المؤمن بعد هذا الأمر من الله لا يخلو من أمرين:

١- إما شكهم في إتيان ما أمرهم الله به.

٢- وإما لشكهم فيما أخبرهم الله به مما كان.

وفي كلا الشكين الويل والخسران لهم.

ويستدل الماتريدي على عدم صحة الاستثناء في الإيمان، بما تعارف عليه الناس، بأن الاستثناء لا يستعمل مع الجزم والعلم، بل يستعمل في موضع الشكوك والظنون، فيقول الماتريدي: « ثم العرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملونه في موضع الإحاطة والعلم، ومن سمع ذلك استعظم القول، نحو أن يُشار إلى محسوس ويستثني، ويستعملونه في موضع الشكوك والظنون »[1]

نستطيع أن نستخلص من قول الماتريدي هذا، أنه يشير إلى القول بعدم صحة الاستثناء في الإيمان هو مما تعارف عليه الخلق، وأصبح عرفاً بينهم، فالأصل أن لا يخالف فيه أحد.

ومن الأدلة التي ساقها الماتريدي على مذهبه في هذه المسألة، أن القسمة للخلق ثلاثية إما مؤمن وإما كافر وإما منافق - كما ورد في نصوص الكتاب والسنة -، فلا يعرف قسم رابع، فمن استثنى في إيمانه، فلا يكون مؤمناً حقاً، ولا كافراً حقاً، ولا منافقاً حقاً، فكان لا بد - على من يقول بصحة الاستثناء - من ابتداع قسم رابع، وهذا مما لم يقم عليه شبهة دليل فضلاً عن دليل، وفي هذا نقد لقول الأشاعرة الذين جوَّزوا الاستثناء في الإيمان، حيث قيل: « فنرد عليهم[2] بقوله تعالى ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] وما استثنى وقال خبرا عن السحرة﴿آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف :١٢١] وغير استثناء وقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ

(١) الماتريدي، التوحيد، ص٤٨٧.

(٢) أي على من يجيز الاستثناء مثل الأشاعرة.

هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال:٤] وقال: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء:١٥١] وقال ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ [النساء:١٤٣] الآية وهم المنافقون فصاروا على ثلاثة أصناف، ولم يذكر الصنف الرابع لأن الإيمان عقد على ما بينا فالاستثناء يجعله كسائر العقود.»[١].

وبعض من وافق الماتريدي في منع الاستثناء في الإيمان، اعتبر الاستثناء في الإيمان يلزم منه الكفر، فيقول صاحب (شرح بدء الأمالي): « ولا يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله ولكن يقول: أنا مؤمن حقا.

والاستثناء في الإيمان لا يجوز، لأن الاستثناء شك، والشك في أصل الإيمان كفر وضلالة، وثباته والدوام عليه فمستحسن، قال الله - تعالى -: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١] »[٢].

ولكن ابن تيمية خالف الماتريدي في هذه المسألة، بل اعتبر أن القول بخلاف ما ذهب إليه الماتريدي، هو المشهور عن أهل السنة، فيقول: « نصر[٣] المشهور عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله »[٤].

ثانياً: أدلة الأشاعرة

لقد « ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله »[٥] وإلى هذا يشير التفتازاني في (شرح المقاصد)، يقول: « المذهب صحة الاستثناء في

---

(١) الرسائل السبعة في العقائد « الماتريدي، شرح الفقه الأكبر»، ص١٥.

(٢) أبو بكر الرازي، شرح بدء الأمالي، ص٥١.

(٣) المقصود الإمام الأشعري.

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ، الإيمان، تحقيق عصام الدين الصبابطيّ، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة، ص٧٧.

(٥) الجابي، بسام عبد الوهاب ، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ص٢٤٤.

الإيمان، حتى إنه ربما يؤثر أنا مؤمن إن شاء الله على أنا مؤمن حقاً »[1].

وبعد النظر في كلام الأشاعرة في مسألة الاستثناء في الإيمان، نلاحظ أننا نستطيع أن نجمل مذهبهم في هذه المسألة في أمرين اثنين، وهما:

الأمر الأول: السبب في أن الأشاعرة أجازوا الاستثناء في الإيمان.

الأمر الثاني: الأدلة التي ساقها الأشاعرة في هذه المسألة.

عرض الأمر الأول:

إن السبب الذي حمل الأشاعرة على هذا القول، هو مفهومهم للمؤمن الحق، فالمؤمن الحق عندهم، هو الذي يموت على الإيمان، فالعبرة عندهم بالخاتمة، فيقول التفتازاني: « نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة »[2].

عرض الأمر الثاني: سأقوم بذكر الأدلة التي استدل بها الأشاعرة لتأييد ما ذهبوا إليه.

الدليل الأول:

إن قول القائل: أنا مؤمن حقاً بلا استثناء مع جهله للحال التي يموت عليها هو حكم على الغيب بما لا يدري، لذلك كان الاستثناء في الإيمان، يقول صاحب (شرح المقاصد): « إنه[3] للتبرك في ذكر الله تعالى والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئته، والتبرؤ عن تزكية النفس والإعجاب بحالها، والتردد في العاقبة والمآل »[4]

فما من عبد إلا ويجهل الحال التي يموت عليها، أيموت على الإيمان، أم يموت على الكفر والعياذ بالله تعالى، وهذا التردد لتلك الحال ينافي الجزم بالإيمان الحق.

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص٢١٤.

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٣٢.

(٣) أي الاستثناء في الإيمان.

(٤) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص٢١٤.

الدليل الثاني:

أن الاستثناء في الإيمان منقول عن كثير من سلف هذه الأمة، يقول التفتازاني: « ذهب كثير من السلف، وهو المحكي عن الشافعي - رضي الله تعالى عنه - والمروي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أن الإيمان يدخله الاستثناء، فيقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى»[1].

وممن ذهب إليه كذلك « جمع كثير من التابعين ومن بعدهم منهم... وسفيان الثوري[2]»[3].

ولحجة الإسلام الغزالي كلام نفيس حول هذه المسألة، إذ يقول: « فإن قلت: ما وجه قول السلف: أنا مؤمن إن شاء الله، والاستثناء شك، والشك في الإيمان كفر، وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب بالإيمان ويحترزون عنه: فقال سفيان الثوري رحمه الله: من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكاذبين، ومن قال أنا مؤمن حقاً فهو بدعة، فكيف يكون كاذباً وهو يعلم أنه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله، كما أن من كان طويلاً وسخيا في نفسه وعلم ذلك كان كذلك عند الله، وكذا من كان مسروراً، أو حزيناً أو سميعاً أو بصيراً ....

فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه: وجهان مستندان إلى الشك لا في أصل الإيمان ولكن في خاتمته أو كماله، ووجهان لا يستندان إلى الشك.

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص٢١٥.

(٢) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (٩٧ - ١٦١ هـ = ٧١٦ - ٧٧٨ م)، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم، فأبى، وخرج من الكوفة (سنة ١٤٤ هـ فسكن مكة والمدينة، ثم طلبه المهدي، فتوارى، وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفيا، له من الكتب (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) كلاهما في الحديث، وكتاب في (الفرائض) وكان آية في الحفظ، من كلامه: ما حفظت شيئا. فنسيته/ الزركلي، الأعلام، ج٣ ص١٠٤-١٠٥.

(٣) أبوعذبة، الروضة البهية، ص١١-١٢.

الوجه الأول الذي لا يستند إلى معارضة الشك: الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تزكية النفس. قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء:٤٩]

وقال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النساء:٥٠]

وقيل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء المرء على نفسه.

والإيمان من أعلى صفات المجد والجزم به تزكية مطلقة، وصفة الاستثناء كأنها نقل من عرف التزكية...

الوجه الثاني: التأديب بذكر الله تعالى في كل حال، وإحالة الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه، فقد أدب الله سبحانه نبيه ﷺ فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف:٢٣- ٢٤]...

الوجه الثالث: مستنده الشك، ومعناه: أنا مؤمن حقاً إن شاء الله إذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال:٤] فانقسموا إلى قسمين، ويرجع هذا إلى الشك في كمال الإيمان لا في أصله، وكل إنسان شاك في كمال إيمانه، وذلك ليس بكفر...

الوجه الرابع: وهو أيضاً مستند إلى الشك، وذلك من خوف الخاتمة، فإنه لا يدري أيسلم له الإيمان عند الموت أم لا، فإن ختم له بالكفر حبط عمله السابق لأنه موقوف على سلامة الآخر... فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الإيمان.»[1]

نلاحظ بعد هذا الكلام النفيس للغزالي - رحمه الله تعالى -، أنه يذكر كل الوجوه الصحيحة للاستثناء، فإما أن يكون الاستثناء خوفاً من التزكية وهذا أمر مطلوب شرعاً، وإما أن يكون للتأدب والتبرك بذكر الله فهو محمود أيضاً، وإما أن

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد، قواعد العقائد ، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، بيروت- لبنان، عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، ص٢٦٧- ٢٨٥ (بتصرف).

يكون للشك في العاقبة والمآل، وهذا الوجه هو الذي حمل الأشاعرة الاستثناء عليه، وإما أن يكون للشك في كمال الإيمان ولا محظور في هذا الأخير كذلك.

فيتضح لنا أن الاستثناء إن خُلِّيَ عن الشك في أصل الإيمان فلا إشكال فيه على أي وجه كان.

المبحث الثاني:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في مرتكب الكبيرة من نحو الخوارج والمعتزلة

ذهب أهل القبلة في حكم مرتكب الكبيرة إلى مذاهب متعددة، سأحاول بيانها كما يأتي:

أما مذهب أهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم، فيبينه اللامشي بقوله: « من ارتكب كبيرة من أهل الإيمان، فإن ارتكبها مستحلاً لها، أو مستخفاً بمن ينهى عنها، أو على قصد العصيان، فإنه يكفر بالله تعالى .

وإن ارتكبها لغلبة شهوة، أو كسل، أو غضب، أو حمية، أو أنفة، وهو يخاف أن يعذبه الله تعالى عليها، ويرجو رحمته ومغفرته في ذلك، فاسمه المؤمن الفاسق، وحكمه أنه لو تاب لَغُفِر له وإن مات قبل التوبة فلله تعالى فيه المشيئة: فإن شاء عفا عنه بفضله ورحمته أو بشفاعة نبيٍّ أو ولي من عباده، وإن شاء عذبه بِقَدْر جنايته ثم أدخله الجنة» (١).

وفي بيان مذهب الخوارج، يقول: « وقالت الخوارج: كل من ارتكب معصية عمداً، كبيرة كانت أو صغيرة، فاسمه الكافر(٢) دون المؤمن، وحكمه أنه يخلد في النار(٣) مع سائر الكفرة»(٤)

« وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة، وحكمت بأن الكل كبيرة »(٥)

وفي بيان مذهب المعتزلة في حكم الفاسق، يقول القاضي عبد الجبار: « والذي

---

(١) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢١.

(٢) «وشبهة الخوارج في تسميته كافراً تمسكهم بقوله تعالى: « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالًا مبيناً » [الأحزاب: ٣٦] سماه ضالاً بارتكاب المعصية من غير فصل بينهما إذا كانت كبيرة أو صغيرة.»/ اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٣-١٢٤.

(٣) «وشبهتهم في حُكمه وهو الخلود في النار قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] / اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٤.

(٤) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢١.

(٥) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٣٢.

يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد[1]، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت، إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجري مجراهما »[2]

وعند المعتزلة « أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً »[3]

ويقول اللامشي: « وقالت المعتزلة: إن كانت المعصية صغيرة فاسم مرتكبها مؤمن وحكمه أنه إن اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على ذلك، وإن كانت كبيرة فهو ليس بمؤمن ولا كافر يخرج بها من الإيمان ولا يدخل في الكفر فتكون منزلته بين المنزلتين، واسمه الفاسق[4] وحكمه أنه يخلد في النار[5] إن مات على ذلك ولم يتب»[6]

نلاحظ وجود الفرق بين الخوارج والمعتزلة في هذه المسألة، فإن الخوارج تُخرج مرتكب الكبيرة من الإيمان وتدخله في الكفر، بينما المعتزلة تُخرج مرتكب الكبيرة من الإيمان ولا تدخله في الكفر، بل في منزلة بين منزلتين، وجعلوه أصلاً من أصولهم

(١) ذكر أمثلة على الآيات.

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٦٦.

(٣) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧١٢.

(٤) «وشبهة المعتزلة في تسميته فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً ما قالوا: إن الأمة اتفقوا على تسميته فاسقاً حتى سمته أهل السنة مؤمناً فاسقاً وسمته الخوارج كافراً، والكافر فاسق، وقالوا: نحن سميناه أيضاً فاسقاً، واختلفوا في تسميته مؤمناً وكافراً ومنافقاً حتى سمته أهل السنة مؤمناً وسمته الخوارج كافراً وسماه الحسن البصري منافقاً، فأخذنا بما اتفقوا عليه وتركنا ما اختلفوا فيه.»/ اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٤.

(٥) «وشبهتهم في حكمه استدلالاتهم بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾[السجدة: ٢٠] غير أن مرتكب الصغيرة صار مخصوصاً عن هذا النص بنص آخر وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[النساء: ٣١] فبقى صاحب الكبيرة داخلاً تحت النص»/ اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص١٢٤.

(٦) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ١٢٢.

الخمسة[1].

وبعد هذا، فإن الماتريدي نقد الخوارج والمعتزلة بمحورين، وهما:

المحور الأول: إيراد شبه الخوارج والمعتزلة، ونقدها، وكانت هذه الشبه على النحو الآتي:

الشبهة الأولى ونقدها:

وتقوم هذه الشبهة على أن صاحب الكبيرة عليه خوف وحزن، وبهذا الوصف يخرج من الإيمان، لأن الله قد أخبر بأن المؤمن لا خوف عليه ولا حزن، ويوضح الماتريدي ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:٦٢].

فيقول: « وللمعتزلة تعلق بظاهر قوله: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ وصاحب الكبيرة عليه خوفٌ وحزنٌ، فلو كان مؤمناً لكان لا خوف عليه لأنه أخبر أن المؤمن لا خوف عليه ولا حزن، فدل أنه يخرج من إيمانه إذا ارتكب كبيرة.

فقال لهم: لم ينفِ عنهم الخوف والحزن في كل وقت، فيحتمل أن يكون عليه خوفٌ في وقت، ولا خوف عليه في وقت آخر؛ لأن لكل مؤمن خوف البعث وفزعه حتى الرسل بقوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا ﴾ [المائدة: ١٠٩] لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم، فإذا أُدْخِلوا الجنة، ونزلُوا منازلهم، ذهب ذلك الخوف والفزع عنهم، فعلى ذلك المؤمن يكون له خوف في وقت، ولا خوف عليه في وقت آخر »[2]

استدل المعتزلة على مذهبهم، بأن الله أخبر أن المؤمن لا خوف عليه ولا حزن،

(١) المقصود بالأصول الخمسة:التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر / انظر:عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٤٩، ٢٩٩، ٦٠٩، ٦٩٥، ٧٣٩.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ٥٩.

فمن كان عليه خوف أو حزن خرج عن وصف كونه مؤمناً، وصاحب الكبيرة عليه خوف وحزن، وبذلك هو خارج عن وصف الإيمان.

لكن الماتريدي بين أن الآية لم تفد أن هذا النفي متحقق في عموم الأوقات والأحوال، بل إن هناك بعض الأوقات والأحوال يكون عليهم خوف وحزن، وذلك لا يخرجهم عن وصف الإيمان.

الشبهة الثانية ونقدها:

وتقوم هذه الشبهة على أن مرتكب الكبيرة بالاتفاق فاسق، ولقد ذكر الله أن الفاسق والمؤمن لا يستويان، فأحدهما في الجنة خالدٌ فيها والآخر في النار خالدٌ فيها، فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ إلى قوله ﴿ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة ١٨-٢٠]، يقول: « ثم الخوارج والمعتزلة يقولون: لو كان الفاسق مؤمناً على ما تقولون لم يكن لما ذكر معنى، فدل أن الفاسق لا يكون مؤمناً حين ذكر أنهما لا يستويان، وأن المؤمن مأواه الجنة، والخلود فيها، والفاسق مقامه في النار، خالداً فيها على ما ذكر، فلو كان على ما تقولون لكانا لا يستويان، أو كلام نحو هذا.

فيقال لهم: إنّا وأنتم نتفق أن هذا الفاسق المذكور في الآية ليس بمؤمن، وأنه لا يستوي المؤمن والفاسق لأنه ذكر الفسق مقابل الإيمان، دليله آخر الآية حيث قال: ﴿ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠] ذكر التكذيب، والتكذيب هو مقابل الإيمان والتصديق، وكل فسق كان مذكوراً مقابل الإيمان هو كفر وتكذيب فهو لا يكون مؤمناً، ولكن هاتوا فسقاً ذكر لا مقابل الإيمان، ولكن مقابل غيره من العصيان والمساوئ ويكون له هذا الوعيد الذي ذكر في هذا »(١).

نستنتج أن الله تعالى أخبر أن الفاسق والمؤمن لا يستويان، فلو كان المؤمن فاسقاً لما كان لعدم الاستواء معنى، ولكن الأخير محال لأن الآية أخبرت بخلافه.

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص ٩١.

فنقد الماتريدي هذه الشبهة، بأن المقصود بالفسق الوارد هنا هو الكفر، بدليل أنه جُعل مقابل الإيمان، وكل فسق مجعول مقابل الإيمان هو كفر، ومن زعم خلاف ذلك عليه أن يأتي بمثال واحد، يكون فيه لفظ الفسق لا في مقابل الإيمان وله نفس الوعيد.

الشبهة الثالثة ونقدها:

وهذه الشبهة تقوم على إخبار الله تعالى عن بعض الكبائر بأنها توجب لصاحبها الخلود في النار[1]، ككبيرة قتل النفس المؤمنة عمداً بغير حق، وفي بيان هذه الشبهة يقول القاضي عبد الجبار: « قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ١٤] فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها »[2]

ينقد الماتريدي هذه الشبهة، فيقول: « وما ذكر من التخليد في قتل العمد، يُخَرَّجُ على وجهين:

أحدهما: باستحلال قتله.

والثاني: بتعمد دِيَتِهِ» [3]

فنلاحظ أن الخلود في النار ليس لفعل القتل بل لما هو وراء ذلك، أي استحلال القتل أو تعمد الدية، وأحدهما أو كلاهما مما يلزم عنهما حكم الكفر، وبالتالي الخلود في النار.

ويوافق البابرتي الماتريدي على هذا النقد لهذه الشبهة، فيقول: « والجواب عما تمسكوا به أن الأصل عندنا أن ما ورد من الآيات في الوعيد مقروناً بذكر الخلود فهو في المستحلين لذلك، لما أنهم كفروا باستحلالهم ذلك فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة

---

(١) مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء:٩٣].

(٢) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٦٥٧.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص ١٢٧.

»[1]

المحور الثاني: ذكر الماتريدي الأدلة على أن الكبائر لا تزيل اسم الإيمان عن مرتكبها، وكان ذكره لهذه الأدلة على النحو الآتي:

أولاً: أن الله أطلق على مرتكب الكبيرة اسم الإيمان، ليدل أن فعل الكبيرة لا يزيل عنه الاسم.

فيقول الماتريدي: « وفي قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٧٢] دلالة نقض قول المعتزلة، لأنه عزوجل أبقى للذين لم يهاجروا اسم الإيمان، وكانت الهجرة عليهم مفترضة، وفي تركهم الهجرة مرتكبون كبيرة، لا يزول عنهم اسم الإيمان »[2]

ويقول: « وفي قوله: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٦] دلالة نقض قول المعتزلة، لأنه سماهم مؤمنين بعد ما كان منهم من التولي، والتولي لم يُخرجهم من الإيمان على ما قال »[3].

ثانياً: إن الله أخبر أنّ من فعل خيراً يجده عند الله – تعالى – وإن قل، ومرتكب الكبيرة لو كان خالداً في النار مع فعله لبعض الخير فلن يجد مما قدم شيئاً، بحكم خلوده في النار، ويلزم من هذا الخلف في وعد الله تعالى

فيقول الماتريدي: « وقوله: ﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٠] الآية، تُخَرَّجُ على خلاف قول المعتزلة، لأنهم يقولون: إن من ارتكب كبيرة ثم أقام الصلاة، وآتى الزكاة، وجاهد في سبيل الله، وحج بيت الله الحرام، وقدّم خيرات كثيرة، فإنه لا يجد مما قدم شيئاً، ولكن يجد ما قدَّم من شر، وذلك ليس من فعل الكريم والجواد، ولا كذلك وصف الله نفسه، بل وصف نفسه على خلاف ما

(١) البابرتي، شرح وصية الإمام، ص ٧٧.

(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ص ٣٧٥.

(٣) الماتريدي، التأويلات، ج٢ ض ٣٩٦.

وصفوا هم فقال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: ١٦] وهم يقولون: لا يتقبل عنهم ما قدَّموا من الخيرات، ولا يتجاوز عن سيئاتهم، وذلك سرف في القول، فنعوذ بالله من السرف في القول والحكم على الله، وبالله العصمة والتوفيق »[١]

ثالثاً: إذا حكمنا على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار، فنسويه بالمشرك، وهذا زيادة على سيئته، وهو خلاف ما أخبر الله به، أنه لا يجزى العبد إلا بمثل سيئته.

فعند تفسير الماتريدي لقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ [غافر: ٤٠] يقول: « فيه دلالة نقض قول المعتزلة:إن صاحب الكبيرة في النار أبداً، لو كان على ما ذكروا كان في ذلك تسوية بين صاحب الكبيرة وبين صاحب الشرك، فأما أن يكون نقصاناً لصاحب الشرك عن مثل عقوبته أو زيادة لصاحب الكبيرة، وقد أخبر أنه لا يجزى إلا مثلها، فذلك خلاف ظاهر الآية »[٢]

رابعاً: أمر الله النبي ﷺ بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات، والاستغفار دليل على وجود المعاصي، ومع ذلك فاسم الإيمان ثابت لهم، دل أن المعاصي لا تزيل اسم الإيمان، خصوصاً أن الله حذر نبيه عليه السلام من الاستغفار للكفار.

فيقول: « أمر الله نبيه أن يستغفر له وللمؤمنين والمؤمنات، ثم لا يحتمل الأمر به على إثبات كفر أو شرك بقوله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة: ١١٣] وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين ومحال أن يأمره بالاستغفار باسم الإيمان وهو عنهم زائل، لأنه يوجب الكذب، ثم قد حذره الله عن الاستغفار لأهل الشرك بما ذكرت، ولأهل النفاق بقوله: ﴿ سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ ﴾ [الفتح: ١١] الآية، وقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ ﴾ [المنافقون:٦] الآية »[٣]

(١) الماتريدي، التأويلات، ج١ ص٨٢.
(٢) الماتريدي، التأويلات، ج٤ ص ٣٤٦.
(٣) الماتريدي، التوحيد، ص ٤١٧-٤١٨.

المبحث الثالث:

نقد الإمام الماتريدي المخالفين في السعادة والشقاوة

ختمت هذه الدراسة بهذا المبحث رجاء لرزق الله تعالى لنا الموت على السعادة والبعد عن الشقاوة.

ذهب الإمام الماتريدي – رحمه الله– ومن تبعه إلى أن السعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، أي أن السعادة والشقاوة تتبدلان، فقد يكون إنسان شقياً ثم يصير سعيداً، وقد يكون سعيداً ثم يصير شقياً.

والسبب في قوله هذا، أن السعادة عنده هي الإسلام والشقاوة هي الكفر في الحال، ومن المعلوم أن المسلم قد ينقلب كافراً، والكافر قد ينقلب مسلماً.

وأما عند الأشاعرة فإن السعادة والشقاوة لا تتبدلان، لأن السعيد عندهم من مات على الإسلام والشقي من مات على الكفر، فحكم السعادة والشقاوة عندهم للمآل، وهذا لا يتصور فيه تبدل ؛ لأن الحكم فيه بالنظر إلى وقت واحد، والوقت الواحد لا يقبل حكمين اثنين متناقضين لنفس المحل.

إذن فالخلاف نشأ بينهما من النظر إلى الحال أو المآل، فمن نظر إلى الحال وهو الماتريدي ومن تبعه، قال بتبديل الأمر من سعادة إلى شقاوة أو العكس، ومن نظر إلى المآل أو الخاتمة، وهم الأشاعرة قالوا بعدم تبدل الأمر من سعادة إلى شقاوة أو العكس.

أولاً: أدلة الماتريدي

تحت هذا العنوان سأتحدث عن أمرين، أزعم أنهما الأهم في هذه المسألة، وهما:

الأمر الأول: سأعرض فيه رأي الماتريدي ومن تبعه من مدرسته، على أن السعادة والشقاوة عندهم هي الإسلام والكفر في الحال.

الأمر الثاني: قد يوجه اعتراض إلى الماتريدي ومن تبعه، مضمونه أن السعادة والشقاوة لو كانتا تتبدلان لأدى ذلك إلى تبدل في صفات الله، ولكن الأخير محال فما أدى إليه محال.

الأمر الأول:

عند تفسير الإمام الماتريدي لقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد:٣٩] يقول: « هو ما يختم به العمر من السعادة أو الشقاوة، إذا كان كافراً، ثم أسلم في آخر عمره، محيت الأعمال التي كانت له في حال كفره، فأُبدلت حسنات، وإذا كان مسلماً، ثم خَتَمَ عمره بالكفر محيت أعماله التي كانت له من الصالحات، فلم ينتفع بها»[١]

نستنتج من هذا النص، أن الماتريدي يتفق مع الأشاعرة على أن السعيد من مات على الإسلام، والشقي من مات على الكفر، وهذا يؤكد أنه لا خلاف بينهما في المآل ولكن الخلاف في الحال.

ونجد أن أبا المعين النسفي يوافق شيخه الماتريدي فيما ذهب إليه، وينقد كلام الأشاعرة في عدم تبدل السعادة والشقاوة، بقياسه على أمر القول فيه بعدم التبدل ظاهر البطلان، فيقول: « ولو كان الأمر[٢] على ما يزعمون[٣] لكان ينبغي أن نكون نحن الآن في الآخرة وأن كل ميت كان حيا لأن عاقبة الأمر هكذا، وحيث كان هذا باطلاً خارجاً عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب »[٤]

فإن أبا المعين النسفي - رحمه الله تعالى - قاس بطلان القول بعدم تبدل السعادة والشقاوة، على بطلان الحكم لمن هو في الدنيا بأنه في الآخرة بالنظر إلى عاقبته، وبالحكم للحي بأنه ميت بالنظر كذلك للعاقبة، وهذا المقيس عليه ظاهر البطلان لا يختلف في بطلانه اثنان.

ويلتقي البزدوي مع الماتريدي وأبي المعين في رأيهما، فيقول: « إن الشقي

(١) الماتريدي، التأويلات، ج٢ص٦٤٠.

(٢) أي القول بعدم تبدل السعادة والشقاوة والعبرة للحكم بهما حال العاقبة.

(٣) أي الأشاعرة.

(٤) النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ص٤٢٢.

يصير سعيداً والسعيد يصير شقياً حتى قالوا: إن إبليس حين كان رئيس الملائكة كان سعيداً على الحقيقة، ثم لما أبلس صار شقياً و (وحشي) و (أبو سفيان) قبل إسلامهما كانا شقيين على الحقيقة ثم صارا سعيدين حين أسلما وهكذا كل كافر إذا أسلم يصير سعيداً بعدما كان شقياً وكذا كل مسلم إذا ارتدّ يصير شقياً بعدما كان سعيداً وكان عدو الله حال كفره ثم يصير حبيب الله تعالى بعد الإسلام، وكان حبيب الله تعالى حالة الإسلام فيصير عدو الله حين كفر »[1]

في هذا النص الذي قدمه البزدوي في (أصوله)، أن السعيد حال كونه سعيداً بأن يكون على الإسلام، فهو سعيد على الحقيقة، فإذا ترك الإسلام إلى الكفر انقلبت سعادته إلى شقاوة على الحقيقة كذلك.

ويعاضد صاحبُ (بدء الأمالي) الإمامَ الماتريدي فيما ذهب إليه، فيقول: « واعلم أن الله تعالى يبدل السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ شقاوة بأفعال الأشقياء، ويبدل الشقاوة سعادة بأفعال السعداء، والسعيد من سعد بقضاء الله تعالى، والله تعالى قادر على أن يصير السعيد شقياً بعدله والشقي سعيداً بفضله، ويمحو ويثبت، ويجعل المؤمن كافراً والكافر مؤمناً ولو لم يكن كذلك ما ينفع المطيع طاعته، وما كان يضر للعاصي معصيته »[2]

ففعل الطاعة من العبد هو الذي يجعله سعيداً، وفعل المعصية من نفس هذا العبد بعد الطاعة هو الذي يجعله شقياً، والسعادة والشقاوة لو لم تتبدل لما كان لأفعال العباد من طاعة أو معصية أي نفع أو ضرر، وتبديل السعادة شقاوة والشقاوة سعادة يجري في اللوح المحفوظ.

الأمر الثاني:

ربما يتبادر إلى ذهن العاقل اعتراض على الماتريدي ومن تبعه في هذه المسألة،

---

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٧٧.

(٢) أبو بكر الرازي، شرح بدء الآمالي، ص٢٥٠.

فإنه يلزم من تبدل الشقاوة والسعادة، تبدل على صفات الله، ومن المعلوم أن التبدل على صفات الله محال، لأنه يلزم منه قيام الحوادث بذاته الله، إذ كل متبدل متغير، وكل متغير حادث لا محالة، فيجيب التفتازاني على هذا الاعتراض، تبعاً للنسفي أبي حفص عمر النسفي، صاحب (العقائد النسفية)، فالتفتازاني مجرد شارح، والكلمة لعمر النسفي هنا، فهو الماتريدي مقرر المذهب، فيقول التفتازاني: « [والسعيد قد يشقى] بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله [والشقي قد يسعد] بأن يؤمن بعد الكفر [والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى] لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة [ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته] »(١)

إن التفتازاني فرّق في شرحه لكلام عمر النسفي بين أمرين اثنين، وهما القضاء والمقضي، فالتغير يكون على المقضي لا على القضاء، والمقضي من السعادة والشقاوة هو فعل الله، ولا محال في تغير فعل الله، لأن فعله تعالى حادث، فالتغير فيه لا يترتب عليه محال، في حين يترتب المحال على التغير في صفاته.

ثانياً: أدلة الأشاعرة

اعتبر الأشاعرة السعادة والشقاوة أزليتين، لذلك حكموا بعدم تبدلهما، لأن من قيود الأزلي عدم التغيير والتبدل، وفي هذا يقول الصاوي: « مما يجب اعتقاده عند الأشاعرة أن السعادة والشقاوة أزليتان، فالطاعة والإسلام علامة السعادة، والعصيان والكفر علامة الشقاوة، فالخاتمة تدل على السابقة، فإن خُتم له بالكفر دلَّ على أنَّه كان في الأزل من الأشقياء، وإن خُتِم له بالإيمان دلَّ على أنه في الأزل كان من السعداء»(٢)

ومن خلال النظر في النص السابق، فإن الأشاعرة يعتبرون الإسلام علامة

(١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص١٣٢.

(٢) الصاوي، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٢٣٨.

على السعادة لا نفس السعادة كما هو عند الماتريدي ومن تبعه، والكفر علامة على الشقاوة لا نفس الشقاوة، والتغير يكون على العلامة، لا على ما دلت عليه العلامة، وموت المكلف على الإيمان أو على الكفر يدلنا على ما كان له في الأزل من السعادة أو الشقاوة.

وكون الإنسان من السعداء أو من الأشقياء يكون باعتبار علم الله بما يكون، « فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان ؛ لأن السعادة: هي الموت على الإيمان باعتبار تعلق علم الله أزلاً بذلك، والشقاوة: هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار، فالخاتمة تدل على السابقة، فإن ختم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن تقدمه كفر وإن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وإن تقدمه إيمان »[1]

ومن المعلوم أن السبب في قول الأشاعرة بعدم التبدل على السعادة والشقاوة،هو أن العبرة عندهم بالنظر إلى العاقبة وهذه لا يتصور فيها تبدل، والعاقبة تأتي تبعاً للمقدور في علم الله الأزلي، وفي هذا يقول البزدوي: « الشقي لا يصير سعيداً وكذا عكسه، أي السعيد، ولكن العبرة للعاقبة حتى إن من مات مسلماً كان سعيداً من الابتداء، وكان حبيب الله تعالى في الابتداء، ومن مات كافراً كان شقياً من الابتداء عدو الله تعالى من الابتداء»[2].

لكن ربما يرد إشكال حول قوله: « إن من مات مسلماً كان سعيداً من الابتداء، وكان حبيب الله تعالى في الابتداء »

والإشكال أن من مات على الإسلام كان حبيب الله من الابتداء، فلو سُبق هذا الموت على الإسلام بكفر، للزم وجود الكفر من الإنسان مع وجود المحبة، ولكن الأخير باطل.

---

(١) البيجوري، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٧٣.

(٢) البزدوي، أصول الدين، ص١٧٧.

والذي يؤيد هذا الإشكال ما نقله ابن فورك عن الأشعري في (مقالاته):

« كان يقول[1]: إن من يكون عند الله تعالى مؤمناً على الحقيقة هو الذي سبق علم الله تعالى به أن عاقبة أمره تكون كذلك، وكذلك سبق رضا الله تعالى عنه، وهذا هو القول بالموافاة، ومعنى الموافاة اعتبار عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر وما يوافي ربه عليه في القيامة، وعلى ذلك تعلق وعده ووعيده ورضاه وسخطه وحبه وبغضه وولايته وعداوته.»[2]

ولحل هذا الإشكال قيل: « وأما ما قيل من أن من علم الله موته على الإيمان، فإنه يكون سعيداً حتى حال كفره، على مذهب الأشعري، فإنما حكم بهذا الحكم لملاحظته أن السعادة هي الموت على الإسلام وهذا يفترض كونه كذلك، وليس المقصود أن حاله وهو كافر أي أنّ في كفره تكون السعادة لأنّا لو فرضنا موته على هذا الحال أي الكفر لمات شقياً، فهذا هو المقصود من أن الله لم يزل راضياً عمن علم موتهم على الإيمان »[3]

واستدل الأشاعرة ببعض النصوص الشرعية لتأييد ما ذهبوا إليه، حيث يقول العلامة الغنيمي – رحمه الله –: « [والسعيد من سعد بقضاء الله تعالى] وقدره [والشقي من شقي بقضاء الله تعالى] وقدره السابق على وجوده، وهذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٩] »[4]

خلاصة الخلاف:

أن الماتريدية يعتدّون بما عليه المكلف في الحال، وما يظهر للناس منه، فمن

---

(١) المقصود أبو الحسن الأشعري.

(٢) ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص١٦٤.

(٣) ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ويليه أربعة مختصرات في العقائد، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح للدراسات والنشر، ط١، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م، ص٥٨.

(٤) الغنيمي، شرح العقيدة الطحاوية، ص٨٢.

كان ظاهره الإيمان فهو سعيد، وما عرف من ظاهره الكفر فهو شقي.

والأشاعرة يذهبون إلى ما ذهبوا إليه بناء على حكم الله الذي قدره أزلاً ووافق عبده عليه خاتمته، ولكلٍّ من المذهبين وجه حسن.

خاتمة

بعد دراستي للجانب النقدي عند الإمام الماتريدي ومدرسته الكلامية أجد نفسي أمام إمام عظيم الشأن، ومدرسة كلامية كبيرة من مدارس أهل السنة، التي لطالما قامت بإيراد الحجج لنصرة عقيدة أهل السنة ودفع الشبه ورد الخصوم عنها، لا سيما أن هذه الشبه تتجدد في كل عصر بثوب جديد.

من خلال بحثي هذا أستطيع أن أجمل أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، في النقاط التالية:

أولاً: يحدد الماتريدي طرق المعرفة الإنسانية ويحصرها في العيان (الحواس) والأخبار والنظر (العقل)، ويستخدم هذا الحصر في نقده لكلام من نسب الولد والبنت والصاحبة لله تعالى، فإن من نسب ذلك لله تعالى قد تكلم بما تكلم به، بلا مصدر علم، إذ مصادر العلم والمعرفة الإنسانية قد حصرها، فما هو مصدر علمهم بما قالوا، فلا يجدون إلى ذلك جواباً، فدل خرسهم عن الجواب على أنّ قولهم كذب وافتراء.

ثانياً: لقد فصّل الماتريدي وخرّج على دليل الخلق أدلة كثيرة لإثبات الصانع، فقد استدل بوجود الشرور والقبائح في العالم، ووجود الطبائع المتضادة في المحل الواحد، على إثبات الصانع، لأن العالم لو كان هو الذي أوجد نفسه بلا صانع صنعه لحاز لنفسه أفضل الأحوال والأشياء، وكل واحد منا يدرك أن بين جوانبه المحبة والكراهية والسعادة والحزن وهكذا، فلو كان هذا الجسد وجد بنفسه لما وجد فيه إلا طبعٌ واحدٌ.

ثالثاً: يُعد الماتريدي من خير من جمع بين العقل والنقل فلم يقتصر على النقل

وأهمل العقل ولم يغلُ بالعقل ويهمل النقل، بل اعتبر أنّ العقل مع النقل نور على نور، الأمر الذي جعل منهجه يتسم بالوسطية والاعتدال، وذلك واضح في كل نقده لمخالفيه.

رابعاً: لا يعتبر الماتريدي متأثراً بالاعتزال ؛ بسبب تلاقي بعض آرائه مع بعض آراء المعتزلة، بل له نظرة خاصه به عبّر عنها دون أن يكون متأثراً، بدليل مخالفته للمعتزلة في دقيق الكلام وجليله.

خامساً: لقد فتح الماتريدي الباب لمن بعده في طرق الاستدلال ونسج البراهين لتحقيق المراد من إثبات الحق وتزييف الباطل، فكل من أتى بعده ما خرج عما جاء به الماتريدي إلا ببعض التفاصيل.

سادساً: لقد انفرد الماتريدي ومدرسته الكلامية بعدد من القضايا، منها قدم صفات الأفعال وعدم زيادة الإيمان ونقصانه وعدم صحة الاستثناء في الإيمان وغيرها.

ويوصي الباحث بالتوصيات الآتية:

أولاً: لابد من وضع الشروح والحواشي والتقريرات على كتاب التوحيد للإمام الماتريدي وذلك لأهمية هذا الكتاب أولاً، ولأن لغة هذا الكتاب صعبة المأخذ، فلا بد من فك عبارات هذا الكتاب لطلبة العلم خصوصاً أن هذا الكتاب يعتبر مرجعاً أساسياً لا يستغنى عنه للتعرف على الفكر الماتريدي خاصة والفكر الإسلامي عامة.

ثانياً: ضرورة البحث والتقصي عن كتب أخرى للإمام الماتريدي مقطوع في نسبتها إليه في المكتبات العالمية، لزيادة التجلي للمدرسة الماتريدية والتي تعتبر من أعظم مدارس أهل السنة.

ثالثاً: ضرورة توظيف المنهج النقدي للإمام المتريدي توظيفاً معاصراً لرد الشبه المتجددة بثوب العصر، وذلك من خلال توجيه الباحثين والدارسين لدراسة منهج الماتريدي في التفكير والرد على المخالف .

المراجع والمصادر

المراجع والمصادر

١- القرآن الكريم

٢- إبراهيم، حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت - لبنان، دار الأندلس، ط٧، ١٩٦٤م.

٣- الأتابكي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

٤- الأزدي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (٣٢٥هـ - ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م

٥- الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، دراسة وتحقيق الدكتور مجيد الخليفة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٦- الإشبيلي، أبو عبد الله محمد، أربعون مسألة في أصول الدين، دراسة وتحقيق الأستاذ يوسف احنانا، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م.

٧- الأشعري، أبو الحسن علي، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زرزور، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٨م- ١٤٢٨هـ، دون ذكر رقم الطبعة.

٨- ـــــ ، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٩- ،، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وفي اخره رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام للمصنف، ضبطه وصححه محمد أمين الضنّاوي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
١٠-الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
١١-الآمدي، سيف الدين علي،أبكار الأفكار في اصول الدين، تحقيق أ. د. أحمد محمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ٢٠٠٢م،دون ذكر رقم الطبعة.
١٢-ــــــ ، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان،دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤-١٤٢٤هـ.
١٣-ابن الأمير، محمد بن محمد،حاشية ابن الأمير علي اتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
١٤-أمين، أحمد، فجر الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط١١، ١٩٧٥م.
١٥- ــــــ ، ضحى الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م- ١٤٢٥هـ.
١٦- ــــــ ، ظهر الإسلام، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط٥، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
١٧-الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب- بيروت، مكتبة المتنبي- القاهرة، مكتبة سعد الدين - دمشق، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت)
١٨-البابرتي، أكمل الدين محمد، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد صبحي العايدي وحمزة محمد البكري، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٩-الباقلاني، أبو بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ.

٢٠-ـــــ، الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهر بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي- القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

٢١-البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط٣، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

٢٢-ـــــ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، القاهرة - دار الشعب، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٢٣-البرمكي، محمد بن هبة، حدائق الفصول وجواهر العقول (علم الكلام على أصول أبي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى)، نظمها برسم السلطان صلاح الدين الأيوبي رحمهم الله تعالى، طبع على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخانجي الكتبي وأخيه، ط١، سنة ١٣٢٧هـ.

٢٤-البرنسي، أبو العباس أحمد، شرح عقيدة الغزالي الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفي ٥٠٥هـ، علق عليه ووضع حواشيه السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ.

٢٥-البزار، أبو بكر أحمد بن (ت: ٢٩٢هـ)،مسند البزار - المطبوع باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، المدينة المنورة - مكتبة العلوم والحكم، ط١، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).

٢٦-البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تحقيق الدكتور هانز بيترلنس، ضبطه وعلق عليه الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.

٢٧-البستي، أبو حاتم محمد بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٨-البغدادي، أبو بكر أحمد، تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧.

٢٩-البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، أصول الدين، حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٣٠-ـــــ، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، نصر - القاهرة، دار الطلائع، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

٣١-البغدادي، إسماعيل، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعتها وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، استنابول، ١٩٥٥م.

٣٢-البغوي، الحسين بن مسعود (٤٣٦هـ - ٥١٦هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش، دمشق، بيروت،المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣٣-البوطي، محمد سعيد، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، بيروت - لبنان، دار الفكر المعاصر، دمشق- سورية، دار الفكر، ط٨، ١٩٨٢م.

٣٤-البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، خرج أحاديثه ووضع حواشيه أحمد فريد المزيدي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ.

٣٥-ـــــ ، كمال الدين أحمد، الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، حققه الكوثري، قدم له وضبطه ووضع حواشيه محمد عبد الرحمن الشاغول، ويليه إشارات المرام من عبارات الإمام،للإمام كمال الدين أحمد بن القاضي حسام الدين البياضي الحنفي، حقق نصوصه وعلق عليه وضبطه يوسف عبد الرازق، درب الأتراك - الأزهر، المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

٣٦-البيجوري، إبراهيم، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه وشرح غريب ألفاظه الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد الشافعي، القاهرة- مصر، دار السلام، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

٣٧-البيضاوي، ناصر الدين عبد الله، مصباح الأرواح في أصول الدين، تحقيق وتعليق سعيد فودة، عمان- الأردن، دار الرازي، دمشق - حلبوني، دار البيروتي، دون ذكر الطبعة، (د.ت).

٣٨-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤هـ-٤٥٨ هـ)، الأَربعون الصغرى، تحقيق:أبو إسحاق الحويني الأثري، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٩-ـــــ ، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط١، ١٣٤٤ هـ.

٤٠-ـــــ ، دلائل النبوة، تحقيق: د. عبد المعطى قلعجى، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٤١-ـــــ ، شعب الإيمان، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٤٢-ـــــ ، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي

باكستان و حلب و دمشق، جامعة الدراسات الإسلامية و دار والوعي و دار قتيبة، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٤٣-ـــــ ، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي- جامعة الدراسات الإسلامية، ط١٤١٠،١هـ - ١٩٨٩م.

٤٤-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

٤٥-التفتازاني، سعد الدين، شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الدين عمر النسفي نفع الله بعلومها، مذيلاً بحاشية العلامة الخيالي ومهمشا بشرح العلامة العصام على الشرح المذكور، المكتبة الأزهرية - القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

٤٦-ـــــ ، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، بيروت - لبنان،عالم الكتب، ط٢، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٤٧-التلمساني، شرف الدين بن محمد، شرح ابن التلمساني على لمع الأدلة للجويني ت ٤٧٨هـ (المسمى بكتاب شرح لمع الأدلة)، تحقيق الأستاذ الدكتور السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث - القاهرة،١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، دون ذكر رقم الطبعة.

٤٨-التميمي، أبو يعلى أحمد بن علي (٢١٠هـ - ٣٠٧هـ)، المعجم، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، فيصل آباد - إدارة العلوم الأثرية، ط١، ١٤٠٧هـ.

٤٩-ـــــ ، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق - دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٥٠-التونسي، محمد بن سلامة، النكت المفيدة في شرح الخطبة والعقيدة للشيخ أبي

محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٣١٠هـ- ٩٢٢م/ ٣٨٦هـ- ١٩٩٦م)، دراسة وتحقيق د. الميلودي بن جمعة والأستاذ الحبيب بن طاهر، بيروت- لبنان، مؤسسة المعارف، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٥١-التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.

٥٢-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، تحقيق عصام الدين الصبابطيّ، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.

٥٣-الجابي، بسام عبد الوهاب، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٥٤-الجرجاني، أبو الحسن علي، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٩م.

٥٥-الجوزي، عبد الرحمن، دفع شبهة التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

٥٦-الجويني، إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف، تحقيق وتعليق محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، تاريخ الطبعة ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، دون ذكر رقم الطبعة.

٥٧-ـــــــ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٥٨-ـــــــ، الشامل في أصول الدين، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٥٩-حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت- لبنان،

دار الفكر، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، دون ذكر رقم الطبعة.
٦٠-الحاضري، عبد العزيز، تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، قرظه الشيخ عدنان الحقي والشيخ أحمد السراج والأستاذ سعيد فودة والشيخ عبد الهادي الخرسه والشيخ أديب الكلاس، مكتبة اليسر- دمشق، ٢٠٠٧- ١٤٢٨هـ،دون ذكر رقم الطبعة.
٦١-ابن حزم، ابو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت - لبنان، دار الجيل، ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م، دون ذكر رقم الطبعة.
٦٢-حسن، حبيب الله، توضيح المراد من كتاب الإقتصاد في الإعتقاد للإمام الغزالي (القطب الثاني في الصفات)، دون ذكر دار النشر ورقم الطبعة،(د.ت).
٦٣- ـــــ ، الإنسان والغيب، القاهرة - شارع مصر والسودان- حدائق القبة، مصر للخدمات العلمية، ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.
٦٤-ابن الحنائي، علاء الدين علي، طبقات الحنفية، باعتناء سفيان بن عايش بن محمد وفراس بن خليل مشعل، الأردن- عمان، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٥هـ.
٦٥-الحنبلي، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد (٣٠٤هـ- ٣٨٧هـ)،الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، السعودية - دار الراية للنشر، ط٢، ١٤١٨هـ.
٦٦-الحنظلي، إسحاق بن إبراهيم، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، المدينة المنورة - مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
٦٧-
٦٨-ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (٢٢٣هـ - ٣١١هـ)، التوحيد،

تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض - مكتبة الرشد، ط٥، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٦٩-ـــــ، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت - لبنان، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م، دون ذكر رقم الطبعة.

٧٠-الخضري، محمد الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية -، المنصورة - أمام جامعة الأزهر، مكتبة الإيمان، ط٢، ٢٠٠٦م.

٧١-ابن خلكان، شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ١٩٧٧م- ١٣٩٧هـ، بدون ذكر رقم الطبعة.

٧٢-دائرة المعارف العثمانية، الرسائل السبعة في العقائد، حيدر أباد الدكن- الهند، ط٣، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

٧٣-الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.

٧٤-دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)، دار القلم - الكويت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، بدون ذكر رقم الطبعة.

٧٥- الدسوقي، محمد بن أحمد،حاشية الدسوقي على أم البراهين، ضبط نصها وصححها عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٧٦-أبو دقيقة، محمود، القول السديد في علم التوحيد،تحقيق وتعليق فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي، الإدارة العامة لإحياء التراث، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥.

٧٧-الذهبي، أبو عبد الله محمد ٧٤٨هـ، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١٤٠٥،٣

هـ/ ١٩٨٥ م.

٧٨-الرازي، أبو بكر أحمد، شرح بدء الأمالي، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٧٩-الرازي، فخر الدين محمد، أصول الدين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر،المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر الطبعة،(د.ت).

٨٠-ـــــ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين و المشركين، طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري) الأزهر- القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨- ١٩٧٨م دون ذكر رقم الطبعة.

٨١-ـــــ ، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م- ١٤٢٤هـ

٨٢-ـــــ ، الإشارة في أصول الكلام، حققه محمد صبحي العايدي و ربيع صبحي العايدي، قدم له د. أكرم عبد الوهاب الموصلي والدكتور علي الفقير، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات،ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.أولياً ، ، ال والل

٨٣-ـــــ ، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، تحقيق علي محي الدين، ويليه كتاب المشاهر للملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف بالملا صدرا المتوفي سنة ١٠٥٩هـ، ضبطه وصححه خالد عبد الكريم الطرزي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٨٤-ـــــ ، لُبَاب الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الأزهر- القاهرة،المكتبة الأزهرية للتراث،، ط١، ١٩٨٦م.

٨٥-الروياني، أبو بكر محمد بن هارون (ت: ٣٠٧)، مسند الروياني، تحقيق: أيمن علي أبو يماني، القاهرة- مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٦هـ.

٨٦-الزبيدي، محمد بن محمد، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، وبهامشه كتاب الإملاء عن إشكالات الإحياء، بيروت- لبنان،دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

٨٧-الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ط١٠، أيلول- سبتمبر ١٩٩٢م.

٨٨-ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: ٣٩٩ هـ)، رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تحقيق: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، المدينة المنورة - مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٥ هـ.

٨٩-السامرائي، طه خالد، مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، بيروت - لبنان،دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ.

٩٠-السباعي، محمد، حاشية الإمام السباعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة - مدينة نصر، دار البصائر، ط١، (د.ت).

٩١-السبكي، تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ، ط٢.

٩٢-السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

٩٣-السعدي، عبد الملك، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، العراق - الرمادي، دار الأنبار، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٩٤-السمعاني، أبو سعد عبد الكريم،الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت - لبنان، دار الجنان، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٩٥-السنندجي، عبد القادر، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، مع حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني (متن تهذيب الكلام للسعد التفتازاني)، القاهرة-مدينة نصر،دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

٩٦-السنوسي، أبو عبد الله محمد، شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد، علق عليه الإستاذ سعيد فودة، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

٩٧- ـــــ ، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١،٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ.

٩٨-ـــــ، شرح العقيدة الكبرى المسماه عقيدة أهل التوحيد، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ.

٩٩-شرف، صالح موسى، مذكرات التوحيد، الأمير أرغون بالناصرية، المطبعة الفاروقية الحديثة، ط٤، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م.

١٠٠-ابن أبي شريف، كمال الدين محمد، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

١٠١-الشهرستاني، أبو الفتح محمد، نهاية الإقدام في عالم الكلام، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤ - ١٤٢٥هـ.

١٠٢-ـــــ ، الملل والنِّحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، دون ذكر رقم الطبعة.

١٠٣-الشيباني، أبو عبدالله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة - مؤسسة قرطبة، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

١٠٤-الشيباني، عمرو بن أبي عاصم (ت: ٢٨٧هـ)، السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت - لبنان،المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٠٥-صبري، مصطفى، موفق البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

١٠٦-الصاوي، أحمد بن محمد، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح البزم، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ط٢، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣.

١٠٧-ــــــ، حاشية على شرح الخريدة البهية وبالهامش شرح الخريدة البهية لأحمد الدردير، الغورية-القاهرة،مطبعة مصطفى البابي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م، دون ذكر رقم الطبعة.

١٠٨-الصعيدي، عبد الحافظ بن علي، المنهل السيال الدافع لما نشأ من خلاف بين الأشعري والماتريدية من الإشكال، تحقيق الشيخ سيد كسروي حسن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٨م- ١٤٢٩هـ.

١٠٩-الصقلي، أبو بكر محمد، الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية ومعه مسألة الشارع في القرآن، تحقيق وتقديم الدكتور محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي- تونس، ط١، ٢٠٠٨م.

١١٠-الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت - لبنان، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ

١١١-طاش زادة، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة ١٤ شارع الجمهورية بعابدين، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

١١٢- ــــــ ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دراسة بيوجرافية ببلومترية وكشافات للدكتور شعبان خليفة ووليد محمد العوزة، العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، (د.ت).

١١٣-الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (٢٦٠هـ - ٣٦٠هـ)، الدعاء، تحقيق:

مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ.

١١٤-ـــــ، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد،عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة - دار الحرمين، ١٤١٥هـ،دون ذكر رقم الطبعة.

١١٥-ـــــ، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١١٦-ـــــ، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، بيروت- لبنان،المكتب الإسلامي، عمان- الإردن،دار عمار،، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١١٧-الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد (المتوفى: ٣٢١هـ)، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٤٩٤م.

١١٨-ـــــ، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١١٩-الطيالسي، سليمان بن داود (ت: ٢٠٤هـ)، مسند أبي داود، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٢٠-عبده، محمد، رسالة التوحيد، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

١٢١-أبو عذبة، الحسن بن عبد المحسن، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت - المزرعة، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

١٢٢-العرياني، عثمان الكليسي، خير القلائد شرح جواهر العقائد (وهو شرح القصيدة النونية لخضر بيك بن الجلال المتوفي ٨٦٣هـ)، حققه وعلق عليه أحمد فريد المزيدي و قدم له الشيخ محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م- ١٤٢٤هـ.

١٢٣-ابن أبي العز، علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، حققها وراجعها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٩، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م

١٢٤-العكري، عبد الحي بن أحمد (١٠٣٢هـ - ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط محمود الأرناؤوط، دمشق، دار بن كثير،١٤٠٦هـ، دون ذكر رقم الطبعة.

١٢٥-العمري، مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة (جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي)، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م.

١٢٦-الغالي، بلقاسم، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م، دون ذكر رقم الطبعة.

١٢٧-الغزالي، أبو حامد محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، مع رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام لأبي حسن الأشعري، تحقيق وتعليق الأستاذ صفوت جودة احمد، سوق الكتاب الجديد بالعتبه- القاهرة، دار الحرم للتراث، ط١، ٢٠٠٤م- ١٤٢٥هـ.

١٢٨-ــــــ، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت - لبنان، دار الفكر، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١٢٩-ــــــ، قواعد العقائد، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، بيروت- لبنان، عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١٣٠- الغزنوي، جمال الدين أحمد، أصول الدين، تحقيق وتعليق الدكتور عمر وفيق الداعوق، بيروت- لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ

-١٩٩٨م.

١٣١- الغزي، تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السَّنيَّة في تراجم الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي للنشر والطبعة والتوزيع- الرياض، ط١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

١٣٢- الغنيمي، عبد الغني، شرح العقيدة الطحاوية المسماة (بيان السنة والجماعة)، حققه وعلق عليه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، دمشق - سورية، دار الفكر، بيروت- لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٧٠م، إعادة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٣٣-فؤاد، عبد المنعم، رؤية الله تعالى بين المعتزلة وأهل السنة، بورسعيد- القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م.

١٣٤- فودة، سعيد عبد اللطيف، النقد والتقويم، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٣٥- ــــــ، تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، عمان - الأردن، دار الرازي، ط٢، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤ م.

١٣٦- ــــــ، الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم ويليه المقتطف في نقد التحف، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٣٧-ابن فورك، أبو بكر محمد، شرح العالم والمتعلم، تحقيق وضبط الأستاذ الكتور أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبه، شارع بورسعيد- القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٣٨-ــــــ، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط أ.د أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

١٣٩-الفرهاري، محمد عبد العزيز، النبراس شرح شرح العقائد، ديوبند، ناشر

دار الكتاب، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

١٤٠-القاري، الملاعلي، شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، خرج آياته وأحاديثه وعلق عليه علي محمد دندل، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧م- ١٤٢٨هـ.

١٤١-ــــــ ، شرح الفقه الأكبر، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار، بيروت-لبنان، دار النفائس، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١٤٢-قانع، عبد الباقي (٢٦٥هـ- ٣٥١هـ)، معجم الصحابة، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، المدينة المنورة - مكتبة الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٨هـ.

١٤٣- القضاة، نوح علي، المختصر المفيد في شرح جوهرة التوحيد، عمان- الأردن، دار الرازي، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٤٤-قطلوبغا، أبو العدل قاسم، تاج التراجم في من صنف من الحنفية، عني بتحقيقه ابراهيم صالح، دمشق- بيروت، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٤٥-كامل، عمر عبد الله، تهذيب واختصار شروح السنوسية (أم البراهين) للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن محمد يوسف السنوسي (وهو تهذيب لشرح العلامة أحمد بن عيسى الأنصاري مع تعليقات مفيدة من شروح كبار العلماء على هذه العقيدة)، دار المصطفى، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

١٤٦-ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل،البداية والنهاية،مكتبة المعارف - بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.

١٤٧-كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).

١٤٨-الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق (ت: ٣٨٤هـ)، بحر الفوائد المشهوربـ معاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد

فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٤٩-ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، مسائل الإختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ويليه أربعة مختصرات في العقائد، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، عمان- الأردن، دار الفتح، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٥٠-الكومي، أبو عبد الله محمد، تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب،تحقيق نزار حادي، بيروت - لبنان، مؤسسة المعارف، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

١٥١-اللامشي، أبو الثناء محمود، التمهيد لقواعد التوحيد،حققه عبد المجيد تركي مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس، دار الغرب الأسلامي،ط١، ١٩٩٥ م.

١٥٢-اللقاني، برهان الدين إبراهيم، متن جوهرة التوحيد، القاهرة - مصر، دار السلام، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

١٥٣-الماتريدي، أبو منصور محمد، التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، عاريا - لبنان، أنجزت المطبعة الكاثوليكية، طبع هذا الكتاب في التاسع والعشرين من شهر تموز ١٩٨٢، دون ذكر رقم الطبعة.

١٥٤-ــــ ، التوحيد، تحقيق الدكتور بكر طوبال أوغلي والدكتور محمد آروشي، دار صادر - بيروت، مكتبة الإرشاد - استانبول، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٥٥-ــــ ، تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، تحقيق الدكتور مجدي باسلوم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م- ١٤٢٦هـ.

١٥٦-ــــ ، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، تحقيق فاطمة يوسف الخمي، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٥٧-ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد

الباقي، بيروت – لبنان، دار الفكر، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
١٥٨–مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.
١٥٩–ابن المبارك، عبد الله (١١٨هـ – ١٨١هـ)، مسند عبد الله بن المبارك، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، الرياض– مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٦٠–المطيعي، محمد بخيت،حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، القاهرة–مدينة نصر،دار البصائر، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).
١٦١–مفلح، إبراهيم بن محمد (٨١٦هـ – ٨٨٤هـ)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض – السعودية، مكتبة الرشد،١٤١٠هـ – ١٩٩٠م، دون ذكر رقم الطبعة.
١٦٢– المقدسي، أبو عبد الله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، وضع مقدمته وهوامشه وفهارسه الدكتور محمد مخزوم، بيروت – لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ– ١٩٨٧م، دون ذكر رقم الطبعة.
١٦٣– ــــــ ، احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي– القاهرة، ط٣، ١٤١١هـ– ١٩٩١م.
١٦٤–ميمون، أبو عمران موسى، المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، وشرح تلك المقدمات للحكيم البارع الرئيسي أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري، صحح الكتاب وقدم له محمد زاهر الكوثري، درب الأتراك– خلف الجامع الأزهر،المكتبة الأزهرية للتراث، دون ذكر رقم الطبعة، (د.ت).
١٦٥–النابلسي، عبد الغني بن اسماعيل، رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد

أهل السنة للحافظ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد المعزي المتوفي ١٠٤١هـ، ويليه فيض الشعاع الكاشف للقناع عن أركان الإبتداع للإمام العلامة الحسن بن أحمد الصنعاني المتوفي ١٠٨٤هـ، تعليق وتخريج أحمد فريد المزيدي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م- ١٤٢٨هـ.

١٦٦-الندوي، أبي الحسن علي، رجال الفكر والدعوة في الأسلام، تعريب سعيد الأعظمي الندوي، تقديم الدكتور عدنان زرزور، دار القلم - دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٦٧-ابن النديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، حقق الطبعة الأولى خوستان فليجل، تحقيق جديد د. محمد عوني عبد الرؤوف و د. إيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ٢٠٠٦م، دون ذكر رقم الطبعة.

١٦٨-النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٦٩- النسفي، أبو المعين ميمون، التمهيد لقواعد التوحيد، ويليه التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي ت (٥٢٢هـ)، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م- ١٤٢٨هـ.

١٧٠- ــــــ، بحر الكلام، تحقيق السيد يوسف أحمد، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ.

١٧١- ــــــ، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور حسين أتاي والدكتور شعبان علي دوزكون، رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية - انقرة، ١٩٩٠م، دون ذكر رقم الطبعة.

١٧٢- النيسابوري، أبي العلاء صاعد، الاعتقاد (عقيدة مروية عن الإمام الأعظم والحبر الأعلم الأقدم سراج الأمة، كاشف الغمة، المخصوص بعناية الكريم

المنان أبي حنيفة النعمان)، تحقيق ودراسة الدكتور سيد باغجوان، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.

١٧٣-النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت ـ لبنان، دار إحياء التراث، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

١٧٤-النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

١٧٥-النيسابوري، أبو محمد عبد الله بن علي، المنتقى من السنن المسندة، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، بيروت - لبنان، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٧٦-أبو الوفاء، عبد القادر، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، اعتنى به محمد عبد الله الشريف، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.

١٧٧-ـــــ، الجواهر المضّية في طبقات الحنفية، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى في دار إحياء الكتب العربية ١٣٩٨ - ١٤٠٨هـ - ١٩٧٨- ١٩٨٨م، الطبعة الثانية في هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

١٧٨-الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، عابدين- القاهرة، مكتبة وهبة، ط٤، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

١٧٩- ـــــ، متشابه القرآن، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث - القاهرة، دون ذكر رقم الطبعة،(د.ت).

الفهارس التحليلية

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

فهرس الفرق

فهرس الآيات

٤٢	﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾	[٧٥]	٢٨٨
٤٣	﴿ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا ﴾	[٨٨]	١٥٨
٤٤	﴿ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ ﴾	[١٤٣]	٣٠٩
٤٥	﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾	[١٦٤]	١١٩
٤٦	﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾	[١٦٤]	١٢٠
٤٧	﴿ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ ﴾	[١٧٢]	٢٤٨
٤٨	﴿ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾	[٥٧]	٢٧٤
٤٩	﴿ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ ﴾	[٢٥]	٢٨٤
٥٠	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾	[١٣٦]	٣٠٣
٥١	﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴾	[١٥١]	٣٠٩
٥٢	﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ ﴾	[١٤]	٣٢٠
	سورة المائدة		
٥٣	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ ﴾	[١١]	٢١٩
٥٤	﴿ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾	[٤١]	٢٨٤
٥٥	﴿ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾	[٤١]	٢٨٥
٥٦	﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾	[١٠٩]	٣١٨

سورة الأنعام			
٥٧	﴿ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾	[١٢]	٢٤٣
٥٨	﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾	[١٨]	٨٢
٥٩	﴿ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا ﴾	[٢٧]	٢٩١
٦٠	﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ ﴾	[٦٠]	٢٤٤
٦١	﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾	[٧٦]	٩٣
٦٢	﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ﴾	[٩٥]	٢٤١
٦٣	﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ﴾	[١٠٠]	١١٤
٦٤	﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ ﴾	[١٠١]	١٠٢
٦٥	﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	[١٠٢]	١٥٨
٦٦	﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	[١٠٢]	١٩٥
٦٧	﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾	[١٠٣]	١٣٨
٦٨	﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾	[١٣٣]	١٦٢
٦٩	﴿مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ ﴾	[٣٩]	١٦٥
٧٠	﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾	[١٢٥]	١٦٨
سورة الأعراف			

٨٦	﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾	[٢]	٣٠١
سورة التوبة			
٨٧	﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾	[١٨]	٢٩٠
٨٨	﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾	[٢٦]	٣٢١
٨٩	﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾	[١٠١]	٢٣٣
٩٠	﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾	[١١٣]	٣٢٢
٩١	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾	[١٢٤]	٣٠٤
سورة يونس			
٩٢	﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾	[٣٧]	٢٢٢
٩٣	﴿يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا﴾	[٨٤]	٢٩٤
سورة هود			
٩٤	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾	[٦]	١٩٧
٩٥	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾	[٦]	١٩٨
٩٦	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾	[٦]	١٩٧
٩٧	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾	[٦]	١٩٦
٩٨	﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾	[١٣]	٢٢١

٩٩	﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ ﴾	[١٤]	١٢٦
١٠٠	﴿ قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ ﴾	[٤٨]	٢٩٤
سورة الرعد			
١٠١	﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ﴾	[١١]	١٧٥
١٠٢	﴿وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾	[١٦]	١٥٣
١٠٣	﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾	[٣٩]	٣٢٥
سورة إبراهيم			
١٠٤	﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً ﴾	[٢٤]	٢٥٨
١٠٥	﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ﴾	[٢٦]	٢٥٨
١٠٦	﴿ يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ ﴾	[٢٧]	٢٣٠
سورة الحجر			
١٠٧	﴿ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴾	[١٩]	٢٥٧
سورة النحل			
١٠٨	﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ ﴾	[٤٠]	١٣٢
١٠٩	﴿وَيَجْعَلُونَ للهِ الْبَنَاتِ ﴾	[٥٧]	١٠٢
١١٠	﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ﴾	[٧٧]	٢١٩

١١١	﴿يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	[٧٧]	٢٣٩
١١٢	﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ﴾	[١٠٣]	٢٢٣
١١٣	﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾	[١٠٦]	٢٨٦
١١٤	﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ﴾	[١٢٧]	٢١٥
١١٥	﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾	[١٢٨]	٨٢
	سورة الإسراء		
١١٦	﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ﴾	[١٢]	٧١
١١٧	﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾	[١٥]	٥٨
١١٨	﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾	[٢٩]	٢١٥
١١٩	﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾	[٧٩]	٢٧٠
١٢٠	﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا﴾	[١٠٧]	٧٤
	سورة الكهف		
١٢١	﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾	[٢٤]	٧٤
١٢٢	﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾	[٢٣-٢٤]	٣٠٧
١٢٣	﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾	[٢٣-٢٤]	٣١٢

١٢٤	﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾	[٥٩]	١٩٣
١٢٥	﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾	[٦٩]	٣٠٧
سورة مريم			
١٢٦	﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا﴾	[٧١]	٢٦٠
١٢٧	﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ﴾	[٨٧]	٢٧٠
١٢٨	﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾	[١٥]	١٩٣
سورة طه			
١٢٩	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	[٥]	٧٤
١٣٠	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	[٥]	٨٤
١٣١	﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾	[١١]	١١٨
١٣٢	﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾	[٣٩]	٦٣
١٣٣	﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾	[١١٢]	٢٨٩
سورة الأنبياء			
١٣٤	﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾	[١٩]	١٠٣
١٣٥	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	[٢٢]	٩٩
١٣٦	﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾	[٢٨]	٢٦٨

١٣٧	﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾	[٢٩]	٢٦٢
١٣٨	﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾	[٤٧]	٢٥٥
١٣٩	﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾	[٤٧]	٢٥٥
١٤٠	﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾	[١٠٤]	٢٤٩
	سورة الحج		
١٤١	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ﴾	[٥]	٢٤٠
١٤٢	﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾	[١٨]	١٧٠
١٤٣	﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾	[٣٨]	٢١٩
١٤٤	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾	[٦٣]	٢٤٢
١٤٥	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾	[٧٧]	٢٨٩
١٤٦	﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾	[٧٧]	١٥٤
	سورة المؤمنون		
١٤٧	﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾	[٩١]	٩٩
١٤٨	﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾	[٩١]	٩٩
	سورة النور		

١٤٩	﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	[٣٥]	٧٥
سورة القصص			
١٥٠	﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾	[٦٠]	٢١
سورة الحديد			
١٥١	﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ ﴾	[١٦]	٢٨٩
سورة الروم			
١٥٢	﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾	[٢٧]	٢٣٩
١٥٣	﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ﴾	[٣٧]	١٥٩
سورة السجدة			
١٥٤	﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾	[١٧]	١٥٤
١٥٥	﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ﴾	[١٨-٢٠]	٣١٩
١٥٦	﴿ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴾	[٢٠]	٣١٩
سورة الأحزاب			
١٥٧	﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴾	[٢٢]	٢٩٧
١٥٨	﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴾	[٢٢]	٣٠٤
١٥٩	﴿ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾	[٦٥]	٢٧٥

سورة الأحقاف			
١٨٥	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا﴾	[١٦]	٣٢٢
سورة محمد			
١٨٦	﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾	[٣٨]	٨٠
سورة الفتح			
١٨٧	﴿ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾	[٤]	٣٠٤
١٨٨	﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾	[١١]	٣٢٢
سورة الحجرات			
١٨٩	﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾	[١٤]	٢٨٤
١٩٠	﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾	[١٧]	١٧٩
سورة ق			
١٩١	﴿ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾	[٤٤]	٢٤٨
١٩٢	﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾	[٢٩]	٣٢٩
سورة الطور			
١٩٣	﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ﴾	[٤٧]	٢١٢
١٩٤	﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾	[٤٧]	٢١٨

سورة النجم			
١٩٥	﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾	[٣٢]	٣١٢
سورة القمر			
١٩٦	﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾	[٥٠]	٢٣٩
١٩٧	﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾	[٥٠]	٢٤٠
سورة الواقعة			
١٩٨	﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ۞ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا﴾	[٧١، ٧٢]	٦١
سورة الحشر			
١٩٩	﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾	[٢]	٢٤٨
سورة الممتحنة			
٢٠٠	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ﴾	[١٠]	٢٨٤
سورة الصف			
٢٠١	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾	[٩]	١٥٩
سورة الجمعة			
٢٠٢	﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾	[٤]	١٧٣
سورة الحاقة			

٢١٥	﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُۥ وَرَاءَ ظَهْرِهِۦ ﴾	[١٠]	٢٥٦
سورة الفجر			
٢١٦	﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾	[٢٢]	٩٢
سورة الزلزلة			
٢١٧	﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾	[٧]	١٥٤

فهرس الأحاديث الواردة في الرسالة

فهرس الأعلام المترجم لهم في الرسالة

رقم	الاسم	الصفحة
١	أبو الحسن الأشعري	١١٨
٢	أبو الحسن المفسر	٢٥٢
٣	أبو الفضل البلخي	٥٩
٤	أبو القاسم الكعبي	٢٢
٥	أبو الليث السمرقندي	٤٥
٦	أبو المعين النسفي	٦٢
٧	أبو بكر الجوزجاني	٤٤
٨	أبو بكر الخوارزمي	٢٣
٩	أبو بكر الوراق	٢١
١٠	أبو بكر بن فورك	٢٠
١١	أبو تراب النخشبي	٢١
١٢	أبو حنيفة	١٧
١٣	أبو زيد البلخي	٢١
١٤	أبو على البلخي	٢١
١٥	أبو نصر العياضي	٤٣
١٦	أبو يوسف	٤٣
١٧	أسد بن سامان	١٤
١٨	الأسفراييني	٦٣
١٩	البابرتي	٥٩
٢٠	الباقلاني	٤٠
٢١	البخاري	١٨
٢٢	البزدوي	١٤١

فهرس الفرق المعرف بها

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

فإنّ هذه الدراسة تهدف إلى إبراز جهود الإمام الماتريدي في نقد الخصوم لأهل السنة في المسائل الكلامية، وبيان المنهج الذي سار عليه في نقده للخصوم بإيراد الحجج ودفع الشبه، وهذه المعرفة تساعدنا على التصدي للعقائد الباطلة والشبهات الزائغة، والتي تتعرض لها عقيدتنا الإسلامية من أهل الزيغ والإلحاد، فجاء الفصل الأول ليتحدث عن عصر الماتريدي السياسي والعلمي والديني والإجتماعي، وحياته الشخصية والعلمية، ولقد انتهى الباحث إلى أن الماتريدي نشأ في بيئة هادئة سياسياً مفعمة بالعلماء والازدهار العلمي، وجاء الفصل الثاني ليعالج المخالفين في الإلهيات من حيث إثبات الصانع والتنزيه والتوحيد والصفات الإلهية وأفعال الله تعالى، وجاء الفصل الثالث ليتناول نقد المخالفين في النبوات، فنقد الماتريدي المخالفين في أصل النبوة، ونقد المخالفين في نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وختم الفصل بنقد الماتريدي للمخالفين في إعجاز القرآن الكريم، وتم الحديث في الفصل الرابع عن الجانب النقدي في السمعيات فنقد الماتريدي المخالفين في البعث، وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر أونعيمه، والحشر، والميزان، والصراط، والجنة والنار، والشفاعة، وختمت الفصول بالفصل الخامس والذي تناول الجانب النقدي في الأسماء والأحكام، حيث نقد الماتريدي فيه المخالفين في قضايا الإيمان والإسلام، ونقد المخالفين في مرتكب الكبيرة، وختم هذا الفصل بنقد الماتريدي للمخالفين في السعادة والشقاوة، وبعد هذه الدراسة انتهى الباحث إلى أن الأمام الماتريدي هو من الأئمة المعتبرين الذين ساروا على نهج أهل السنة والجماعة، وممن دافع عن عقائدهم بإيراد الحجج ودفع الشبه، ويعتبر من خير من جمع بين العقل والنقل، وذلك ظاهر في استدلالاته العقلية المأخوذه من أدلة نقلية، ويتسم منهجه بالوسطية والاعتدال، وانفرد الماتريدي ببعض المسائل عن أهل السنة والجماعة، وذلك لنظر خاص له في هذه المسائل.



دار النور المبين للنشر والتوزيع

WWW.DARANNOR.COM

darannor@gmail.com



